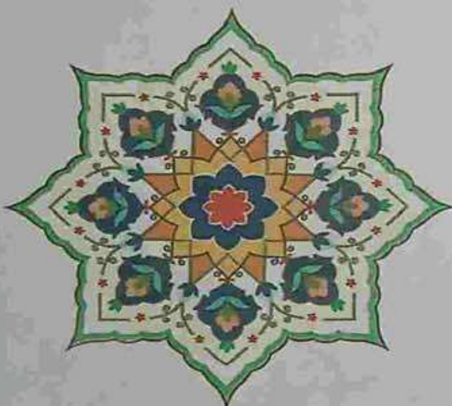
اور (اگر بحث آن پڑے) تو اُن کے ساتھ اچھے طریقہ سے (کہ جس میں شدت وخشونت نہ ہو) بحث کیجئے۔
(بیان القرآن: ۲/ ۶۸)

علم کلام جدید

پہلا حصہ

شرح

الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة



تَصنِیف

حکیم الامت مجدد الملت مولانا **اشرف علی تھانوی** قدس سرہ
(۱۲۸۰_۱۳۶۲ھ = ۱۸۶۳_۱۹۴۳ء)

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

ناشر مجمعُ الفکر القاسمیؔ الدولی اکل کوا

﴿وجادلهم بالتی هی أحسن﴾

[اور (اگر بحث آن پڑے) تو اُن کے ساتھ اچھے طریقہ سے (کہ جس میں شدت وخشونت نہ ہو) بحث کیجیے]

علم کلام جدید

[پہلا حصہ]

شرح

الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة

تصنیف

حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ

(۱۲۸۰-۱۳۶۲ھ = ۱۸۶۳-۱۹۴۳م)

تحقیق وتشریح

مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

ناشر

مجمع الفکر القاسمی الدولی جامعہ اسلامیہ اِشاعت العلوم اکل کوا

تفصیلات

نام کتاب : علم کلام جدید [پہلا حصہ]
شرح الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ

مصنف : حکیم الامت مجدد الملّت مولانا اشرف علی تھانویؒ

شارح : مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری

صفحات : ۲۸۶

اشاعت اول : ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ/نومبر ۲۰۲۰ء

تعداد : ۱۰۰۰

کمپوزنگ وسیٹنگ : محمد مہر علی قاسمی (دھنباد، جھارکھنڈ) جامعہ اکل کوا

قیمت : ۲۰۰ روپئے

ناشر : مجمع الفکر القاسمی الدولی جامعہ اسلامیہ اِشاعت العلوم اکل کوا

ملنے کے پتے

مہاراشٹر : مجمع الفکر القاسمی الدولی جامعہ اسلامیہ اِشاعت العلوم اکل کوا

دیوبند : مکتبہ تھانوی، نعیمیہ، مدنیہ، زمزم، فیصل، دینی کتاب گھر، قدر فاؤنڈیشن

سہارنپور : مجمع الفقہ الحنفی، امداد الغرباء، مکتبہ دار السعادۃ

آئینہ مضامین

فہرست مضامین

دینی شبہات کے پنپنے کے اسباب

شرح

شرح

شرح

شرح

اصول اربعہ شرع

بنیادی تنبیہات

از

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ

مدرسہ ڈسکورس (Madrasa Discourse) کے متعلق ہدایت

علوم دین حاصل کرنے والوں کے لیے: ''انگریزی تعلیم ......کی بہتر صورت یہ ہے کہ مدرسہ کو تو اپنی حالت پر رہنے دیجیے......اور انگریزی کے متعلق ایک درس گاہ الگ تیار کرا دیجیے۔ اس کا نظم ونسق اُنہی حضرات کے ہاتھ میں رہے جو عربی کا نظم ونسق فرما رہے ہیں۔ ...... اور جب تک طلبہ فارغ التحصیل نہ ہو جائیں اُن کو انگریزی تعلیم پانے کی اجازت نہ ہو۔......اس لیے کہ قبل فراغ اندیشہ اُس طرف کے جذبات کے غلبہ کا ہے......''

(حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات جلد ۳، ص ۶۵، ۶۶ تا ۶۸، ۷۶، مکتبہ تالیفات اشرفیہ ملتان ۱۴۲۳ھ)

کلامی ڈسکورس (Dialectic Discourse) کی حقیقت

''اگر سب مسلمان مذاہبِ اصلیہ پر رہتے اور تدقیق شروع نہ کرتے، تو متکلمین کو بھی تکفرُون کی تحقیق کی ضرورت نہ ہوتی کہ یہاں کفرِ عملی مراد ہے، نہ [کہ] کفرِ حقیقی۔ نہ اُن کو اِستوىٰ علی العرش کی تاویل بیان کرنی پڑتی۔...... [جب] اہلِ بدعت وہوی نے تلبیس وتحریف شروع کردی، تو اب علماء میں تقسیمِ خدمات ہونے لگی۔ کسی نے بلاغت کو

لے لیا، کسی نے نحو وصرف کو، کسی نے علم کلام کو، کسی نے حدیث کو کسی نے فقہ کو، کسی نے تفسیر کو۔ اور ایک جماعت نے علوم عقلیہ کی خدمت اختیار کی اور اب علومِ عقلیہ کی بھی ضرورت ہے۔......اگر عقول میں سلامتی ہو، تو پھر عقول میزانیہ [منطقی دلائل وعقلی براہین] کی کوئی ضرورت نہیں۔ چناں چہ حضرات صحابہ ومجتہدین کو اِس کی ضرورت نہ تھی؛ مگر باوجود اِس کے اُن کے تمام دلائل قوانینِ عقلیہ پر منطبق ہیں؛ لیکن اب بدوں [بغیر] علوم عقلیہ کے فہم اِس لیے مشکل ہو گیا کہ جو اِشکالات شریعت پر کیے جاتے ہیں خود اُن میں علوم عقلیہ وفلسفیہ کی بہت آمیزش ہے۔" (حکیم الامت: محاسنِ اسلام ص ۳۸۵ تا ۳۸۷ زم زم بک ڈپو ۱۹۹۸)

جدید شبہات کے اِزالہ کا اصول

سمجھنا چاہیے کہ: "فلسفۂ جدیدہ کے مسائل تین قسم کے ہیں۔ ایک وہ کہ قرآن وحدیث شریف کے موافق ہیں۔ دوسرے وہ جو مخالف ہیں، تیسرے وہ جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں۔ پس قسم اول (جو قرآن وحدیث کے موافق ہیں) وسوم (جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں) کے جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اول میں تو اس لیے کہ وہاں موافقت ہی ہے۔ سوم میں اس لیے کہ وہاں مخالفت نہیں جو شبہہ ہو؛ البتہ قسم دوم (جو مخالف ہیں، اُن) میں ہم کو جواب دینا ضروری ہے اور جواب کے دو طریقے ہیں:
۱- اگر ان مسائلِ فلسفیہ پر کوئی دلیل صحیح قائم نہ ہوئی تو اتنا جواب کافی ہے کہ ہم بلا دلیل نہیں مانتے۔ ۲- اور اگر کوئی دلیل صحیح قائم ہو چکی ہے، تو اُس وقت قرآن وحدیث کی شرح کر کے بتلا دیا جاوے گا کہ دیکھو یہ مخالفِ نہیں۔"

(امداد الفتاوی جلد ۶ ص ۱۵۱، ادارہ تالیفاتِ اولیاء دیوبند)

جدید علم کلام [Modern Dialectic Reasoning]

متکلمین نے جو علم کلام مدون کیا ہے اُس میں بھی سب کچھ موجود ہے۔ کیوں کہ اُنہیں کے مقرر کردہ اصولوں پر سارے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جا سکتا ہے اور اُسی ذخیرہ سے علم کلام جدید کی بھی بآسانی تدوین ہوسکتی ہے؛ چناں چہ میں نے اس تدوین کا بھی قصد کیا تھا اور علی گڑھ کالج میں جب میرا بیان ہوا تھا تو میں نے وہاں کے طلبہ سے خاص طور پر یہ کہا تھا کہ آپ صاحبوں کو جو جو شبہات ہوں، اُن کو لکھ کر میرے پاس بھیج دیں۔ اور اُس کی یہ سہل صورت بھی میں نے تجویز کر دی تھی کہ مسجد میں ایک رجسٹر رکھ لیا جائے اور ہر اتوار کو جہاں بہت سے اور کام کرتے ہیں، ایک یا دو سوال اِس رجسٹر میں بھی لکھ دیا کریں۔ پھر جب ایک معتد بہ تعداد ہو جایا کرے، اِن سوالات کی نقل یا اُس رجسٹر ہی کو میرے پاس بھیج دیا کریں۔ میں اُن سوالات کا جواب لکھوں گا؛ لیکن باوجود اتنے بڑے مدعی ہونے کے ایک بھی تو خط نہیں آیا۔...... غرض اِن جنٹلمینوں سے تو مجھے کوئی مدد ملی نہیں؛ لیکن میں نے بطور خود ہی ان کے بعض ایسے شبہات کے جن کا مجھ کو علم تھا، جوابات لکھ کر ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

(ملفوظات جلد ۱۰۔ الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۱۱۴، ۱۱۵)

یعنی ''حضرت والا نے بہ مقتضائے اَفَنَضۡرِبُ عَنۡكُمُ الذِّكۡرَ صَفۡحًا اَنۡ كُنۡتُمۡ قَوۡمًا مُّسۡرِفِيۡنَ ۔ (کیا ہم تم سے نصیحت کو روک لیں اِس وجہ سے کہ تم حد سے گزرنے والے ہو) خود ہی یہ کام بھی اپنے ذمہ لیا اور اِشکال بھی خود ہی پیدا کر کے جوابات دے کر رسالہ الانتباهات المفيدة في حل الإشكالات الجديدة کی صورت میں شائع کر دیا۔''

(حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: مصنف کے مایۂ ناز تلمیذ، خلیفۂ خاص اور علوم کے شارح وترجمان: بہ حوالہ م، جلد ۲۷ ص ۲۲۳ تا ۲۲۵)

مقدمہ

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی رسولہ الکریم

رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کا محرک وپس منظر یہ ہے کہ ۱۹ویں صدی عیسوی کے اخیر عشروں میں ہندوستان میں نئے افکار ورجحانات کے آنے سے ایک ہلچل پیدا ہوئی اور جدید علوم وفنون کی راہ سے اسلامی احکام وتعلیمات کے باب میں ذہنوں میں خلجانات پیدا ہونے شروع ہوئے، تو قدیم علم کلام کی اثر پذیری کو لے کر بے چینی شروع ہوئی۔ حالات کی منظر کشی الطاف حسین حالی کے اقتباس ذیل سے ہوتی ہے:

''نئے علوم وفنون بالخصوص فلسفۂ جدیدہ (وسائنس) کی تعلیم سے طلبہ کے عقائد میں خلل وفساد واقع ہوتا ہے، وہ اُس [علمِ] کلام سے دور نہیں ہوسکتا جسے عباسی دور کے متکلمین نے یونانی فلسفہ کے نقصانات کے لیے ایجاد کیا تھا۔ اور نہ ہی قدیم علم کلام کی تعلیم سے اُن اعتراضات کے دفاع کی صلاحیت پیدا ہوسکتی ہے جو جدید فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں اسلامی عقائد وتعلیمات پر عائد کیے جاتے ہیں''۔(۱)

علم کلام قدیم کے اصولوں کے ناقص ہونے کا یہی اِلزام سر سید احمد خاں اپنے تجزیہ میں پہلے ہی پیش کر چکے تھے۔ اب اُسی کی ترجمانی حالی نے بھی پیش کردی۔ پھر یہیں سے تدوین علم کلام جدید کے مطالبے کی صدا اُٹھی جو گونجتی ہی چلی گئی۔ اِس سے یہ بھی معلوم ہو

(۱) الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، ص:۲۱۶-۲۱۷، قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان پانچواں ایڈیشن ۲۰۰۴ء۔

گیا کہ علم کلام جدید کی تدوین کا مطالبہ درحقیقت قدیم سے چلے آرہے اصولوں پر اور اُن اصولوں کو بہ روئے کار لانے والے علماء پر ایک خاص قسم کا اعتراض تھا وہ یہ کہ:

''امتِ مسلمہ کو غیر مسلم اقوام کے علمی، دینی اور تہذیبی حملوں کا سامنا تھا، علمائے امت اپنے طریقے سے اُن کا مقابلہ کرر ہے تھے؛ مگر اُن کا دفاع ناکافی بھی تھا، ناقص بھی اور معذور بھی۔'' (۱)

ساتھ ہی یہ بھی پیشِ نظر تھا کہ سائنس اور علوم جدیدہ کو مدارس کے نصابِ تعلیم کا حصہ کیوں نہ بنادیا جائے؟ اِس کی ضرورت اِس طرح ظاہر کی گئی:

۱- مذہبِ اسلام پر جو اعتراضات یورپ کے لوگ کرر ہے ہیں، اُن کا جواب دینا کس کا فرض ہے؟

۲- علما جب تک اُن خیالات سے واقف نہ ہوں گے، جواب کیوں کر دے سکیں گے؟

۳- کیا علمائے سلف نے یونانیوں کا فلسفہ نہیں سیکھا تھا اور اُن کے اعتراضات کے جوابات نہیں دیے تھے؟ اگر اُس وقت اُس زمانے کا فلسفہ سیکھنا جائز تھا، تو اب (سائنس کا سیکھنا) جائز کیوں نہیں؟ (۲)

ان حالات واعتراضات کے علی الرغم، سرسید احمد خاں نے اپنے تئیں دین اسلام کے عقائد واحکام کے دفاع کے لیے علم کلام جدید کی تدوین کا بیڑا اُٹھایا۔ لیکن کیا وہ دفاع میں کامیاب ہوئے؟ یا کہیں ایسا تو نہیں کہ اُنہوں نے مزید کچھ اُلجھنیں پیدا کردی ہوں؟ اِن سوالوں کا جواب سرسید احمد خاں کی ریفارمیشن اِسکیم کے کلیدی اصولوں میں

---

(۱) پروفیسر لیسین مظہر صدیقی، سرسید اور علوم اسلامیہ، (الہند: مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ، د.ط، ۲۰۰۱ء)، ص:۱۵۹۔

(۲) پروفیسر سعود عالم قاسمی ''سرسید اور جدید علم کلام'' ترجمان دار العلوم، اپریل-جون ۲۰۱۶ ص ۱۸۔

تلاش کیا جانا چاہیے جس میں اُنہوں نے اپنا طریقۂ کار یہ ظاہر کیا ہے:

۱- اصولی اور جزوی تمام مسائل میں سلف کی اتباع کے مقابلہ میں رائے کی آزادی کی اہمیت مسلم امت کے ذہن میں بٹھانا۔

۲- مسلمانوں کے عقائد، خیالات اور افعال کی اصلاح مغرب کے وضع کردہ قوانین فطرت کے اصولوں سے مقرر کرنا۔

۳- سائنسی اور ''فطری'' اصولوں کے برخلاف پائے جانے والے مذہبی مسائل کی ازسرِنو تحقیق۔

۴- متقدمینِ اہل اسلام کی جانب سے مذہبی مسائل میں کی گئی غلطیوں کی سائنسی اصولوں اور مغربی فلسفہ کے وضع کردہ ''فطری اصولوں'' کے مطابق تصحیح۔(۱)

اِس طریقۂ کار کے غلط ہونے میں کوئی شبہہ نہ تھا جس کی طرف توجہ دلانے کے لیے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے سر سید احمد خاں کو مکتوب بھی لکھا تھا (جو اگرچہ بھیجا نہ جا سکا؛ لیکن بعد میں حضرت تھانویؒ نے اُسے خود شائع کیا)۔ مکتوبِ اشرف کے بعض اِقتباسات یہ ہیں:

''آپ نے اسلام کے اوپر سے اعتراض رفع کرنے کی صورت یہ ٹھہرائی کہ:

''جو تحقیقات جدیدہ ہیں، اُن میں کلام نہ کیا جائے؛ بل کہ جس طرح بن پڑے اسلام کو اُس پر منطبق کر دیا جاوے۔ اور منشا اِس تجویز کا صرف یہ دلیل ہے کہ تحقیقاتِ جدیدہ مطابق واقع کے ہیں'' اور اسلام بھی واقع کے مطابق ہے؛ لہٰذا دونوں میں تطبیق ضروری ہے؛ مگر اسلام واقع کے مطابق ہے، اِسے تسلیم کرنے میں تو کسی مسلمان کو انکار کی

---

(۱) ڈاکٹر سید عابد حسین: علی گڑھ میگزین ۱۹۵۳-تا-۱۹۵۵ء ''سید کا خواب اور اُس کی تعبیر'' ص ۶، ۷۔

گنجائش نہیں؛ لیکن یہ بات- کہ تحقیقاتِ جدیدہ واقع کے مطابق ہیں-محل نظر ہے؟''اِس کی کیا دلیل ہے کہ سب تحقیقاتِ جدیدہ صحیح ہیں؟''۔اِس کے بعد مکتوب نگار یہ سوال کرتے ہیں کہ:اِن تحقیقات کے بالمقابل:

۱-نصوص کی تصریحات قبول کرنے میں:''کون سی دلیلِ عقلی قطعی کی مخالفت لازم آتی ہے۔''

۲:اگر سائنس کو بعض چیزوں کا علم نہیں ہوا،تلاشِ بسیار کے بعد بھی ایسی چیزوں کا وجود-جن کی قرآن و حدیث نے خبر دی ہے-محسوس نہیں ہوا،تو اِس اصول کے ہوتے ہوئے- کہ کسی چیز کا محسوس نہ ہونا''نہ ملنا،نظر نہ آنا دلیل اُس کے عدم کی نہیں ہوتی۔''- ''نصوص کی کیوں تاویل کی جاوے؟''(۱)

۳: فلاسفۂ جدید نے انبیاء کے معجزات''کا انکار کیا، اِس وجہ سے کہ یہ خلافِ فطرت ہے۔اِس پر کون سی شافی دلیل موجود ہے جس'' کی وجہ سے قرآن و حدیث کی تاویل''کیا جاوے؟رہا یہ کہ یہ خلافِ فطرت ہے۔اِس فطرت کی ماہیت آج تک متعین نہیں ہوئی جس سے کوئی قاعدہ منضبط ہو سکے۔''

دفاعِ اسلام کے لیے سرسید نے جو اصول وطریقہ کار اختیار کیا اشرفی تجزیہ کی رو سے اُس کی حقیقت یہ تھی جو ذکر کی گئی۔حکیم الامت کا مذکورہ بالا مکتوب،اُن لوگوں کے لیے آج بھی ایک کھلی فہمائش ہے جو یہ کہتے ہیں کہ:''سرسید نے جدید علم کلام کے جو اصول تحریر کیے اُن پر اعتراض کی گنجائش بہت کم تھی۔''(۲)

---

(۱) حکیم الامت:''اصلاح الخیال''،ص ۳۶ مکتبہ فیض اشرف جلال آباد ۱۴۰۵ھ

(۲) پروفیسر سعود عالم قاسمی''سرسید اور جدید علم کلام''ترجمان دار العلوم،اپریل-جون ۲۰۱۶ ص ۱۸۔نیز ملاحظہ ہو: =

مکتوب میں اصول سرسید کے متعلق اشرفی تجزیہ سے یہ تو معلوم ہو ہی گیا کہ علم کلام جدید کی تدوین کا مطالبہ درحقیقت مغالطات کا آمیزہ تھا؛ لہٰذا حکیم الامتؒ نے تدوین کی طرف اِقدام کے وقت پہلے "جدید" کی تحقیق کرتے ہوئے تین اہم اصلاحات فرمائیں:

۱- بے اصول مطالبہ غلط ہے: تدوینِ علمِ کلام جدید کا مطالبہ خود ایک بے جا مطالبہ ہے؛ کیوں کہ پہلے سے جو علمِ کلام موجود ہے اُس کے اصولوں پر نظر کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ اُن کو کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اِس کا تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے۔(۳)

۲- مطالبہ کا مقصد غلط ہے: علم کلام جدید کی تدوین سے اگر یہ مقصود ہے کہ شریعت کے علمی و عملی اجزا میں -تحقیقاتِ جدیدہ کے ذریعہ- ایسے تصرفات کیے جائیں، کہ احکام و عقائد اُن تحقیقات پر خواہی نہ خواہی منطبق ہو ہی جایں، تو یہ مقصود باطل ہے۔(۴)

۳- مرعوبیت زدہ ذہنیت کے ساتھ "جدید" کا رعب ڈالنا درست نہیں: جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے، وہ سب تحقیق کے مرتبہ کو پہنچے ہوئے نہیں ہیں، نہ سب جدید ہیں؛ "بل کہ فلاسفۂ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے اُن پر کلام بھی کیا ہے۔"(۵)

پھر جدید کی نوعیت وحیثیت واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ: بعضے شبہات کا چرچا زبانوں پر نہیں رہ گیا تھا، اب تازہ تذکرہ ہو گیا ہے، بعض میں کچھ نیا پن پیدا ہو گیا ہے اور بعض کی بنیاد نئی پیدا ہو گئی ہیں۔ نیز فی زمانہ کچھ طرزِ بیان میں جدّت مفید ثابت

= الامام محمد قاسم نانوتویؒ: "تصفیۃ العقائد" (اخیر کے پانچ صفحات)

(۳) زیرِ نظر کتاب "وجہِ تالیفِ رسالہ" (۴) ایضا (۵) ایضا

ہوئی ہے۔(۱) اِن امور کے پیشِ نظر علم کلام جدید کی ضرورت ہے۔

اِن ہی امور کا لحاظ کر کے حکیم الامتؒ نے اسلام کے اعتقادی امور کے متعلق نہ صرف مغالطوں کو دور فرمایا؛ بل کہ ایک مکمل منشور ذکر فرما کر اِس رسالہ ''الانتباہات'' کو اُس کا پہلا حصہ قرار دیا اور دوسرے، تیسرے حصے کی تجویز ظاہر فرمائی۔

''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' پر کیے گئے اِس کام میں معانی کی وضاحت، اصول وحقائق کی تشریحات کے لیے حواشی تحریر کیے گئے ہیں، جب کہ الفاظ وعبارات کی توضیح متن کے ساتھ ممزوج ہے؛ لیکن مصنف رحمہ اللہ کی عبارتوں میں موجود قوسینی الفاظ سے ممتاز رکھنے کے لیے ہلالین اور معکوفین کا فرق کر دیا گیا۔قوسینی متن کے لیے ہلالین پہلے سے تھے، اب توضیح کے لیے معکوفین [ ] لگائے گئے۔''افتتاحی تقریر'' -خطبہ- کے علاوہ متن کے ہر عنوان سے پہلے راقم الحروف کی جانب سے تلخیص، پس منظر یا مسئلہ کی سہل تعبیر کے لیے ایک مختصر تحریر [باکس میں] شامل کی گئی ہے، جس میں حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ کے تعارفی مضمون سے مدد لی گئی ہے۔(۲) تصحیح میں مولانا محمد مہر علی صاحب، نورچشم محمد انس، عزیزی مولوی احمد وجنید نے بڑا تعاون کیا۔اور اِس کے ساتھ ہی دارالعلوم، مظاہر علوم کے فیض یافتگان کے مشوروں، مولانا محمد حذیفہ وستانوی کی تحریض، مفتی مجد القدوس خبیب رومی زید مجدہ کی توجہ اور سب سے زیادہ خصوصیت کے ساتھ برادرِ گرامی مفتی زین الاسلام قاسمی مدظلہ کے اِلتفات کی قدر رہوئی۔

فخر الاسلام۔۸/ ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ = ۲۵/ نومبر ۲۰۲۰ء، خانقاہ دیوبند

---

(۱) ایضاً۔(۲) یہ تعارف ''الانتباہات المفیدۃ'' پر لکھا گیا تھا جو کتاب ''جامع المجددین'' کا جزء ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وجہِ تالیفِ رسالہ

[مطالبہ علم کلام جدید: محرک اور مقصد]

حــمـدًا و سـلامًا بَالِغَيْنِ سَابِغَيْنِ [حمد بے حد اور نا محدود درود و سلام کے بعد] اِس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں- عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو- دیکھ کر اِس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہیے۔

اصلاحات:

۱- گو یہ مقولہ، علم کلام مُدَوَّن کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے- خود متکلَّم فیہ [اور محل نظر] ہے؛ کیوں کہ وہ اصول [جو پہلے سے مدوَّن ہیں] بالکل کافی وافی ہیں۔(۱) چناں چہ اُن کو [جدید شبہات کے ازالہ کے لیے] کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اُس [افادیت] کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے؛ لیکن باعتبار تفریع کے [اصول کو نئے مسائل پر جاری کرنے کے لحاظ سے] اِس [نئی تدوین] کی ضرورت مُسَلَّم ہوسکتی ہے۔ مگر یہ [تدوین کا] جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور [اِس سے اصل علمِ کلام میں کچھ تبدیلی نہ ہوئی؛ کیوں کہ تجربہ اِس کی گواہی دیتا ہے کہ عہدِ حاضر میں جو کچھ نئے مسائل کا

---

(۱) ”متکلمین کے مقرر کردہ اصولوں پر سارے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جاسکتا ہے اور اسی ذخیرہ سے علم کلام جدید کی بھی بآسانی تدوین ہوسکتی ہے......“ (حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ص ۱۱۴، ۱۱۵)

اِضافہ ہوا اُن میں بھی قدیم اصولوں کا جاری کرنا ہی سودمند ثابت ہوا ہے] اِس سے علمِ کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ [کھلے طور پر] ثابت ہوتی ہے کہ: گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں؛ مگر اُن کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔ سو، ایک اِصلاح تو اِس مقولہ میں [یعنی علم کلام ''جدید'' کے مصداق میں] ضروری ہے [کیوں کہ یہ تدوینِ نو اِس معنی میں مسلم نہیں کہ پرانے علم کلام کے اصول کارآمد نہیں]۔

۲- دوسری ایک اصلاح اِس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اِس مقولہ [''علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہیے''] سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیّات علمیّہ وعملیّہ [شریعت کے عقائد، احکام واعمال]- جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول [یعنی قرآن وحدیث کے ظاہری وحقیقی معنی ومراد ہیں] اور سلف سے محفوظ ومنقول ہیں، تحقیقات جدیدہ سے اُن - میں ایسے تصرفات کیے جائیں کہ وہ [عقائد واحکام] اِن تحقیقات پر منطبق ہو جاویں، گو اِن تحقیقات کی صحت پر مُشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے۔ سو، یہ مقصود ظاہر البطلان ہے [مقصد بالکل باطل ہے۔ وجہیں، درج ذیل ہیں]:

مقصد باطل کیوں ہے؟:

[الف]- جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں؛ بل کہ زیادہ حصّہ اُن کا تخمینیات ووہمیات ہیں۔(۱)

[ب]- اور نہ اُن میں اکثر جدید ہیں؛ بل کہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور

---

(۱) اصل حقیقت یہی ہے کہ تحقیقات جدیدہ کے نام سے زیادہ حصہ تخمینیات ووہمیات ہیں۔ علامہ شبلی نے سائنسی تحقیقات کو قطعی قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ ''فلسفہ جدیدہ (سائنس: ف) تمام تر تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہے۔'' اِس لیے ''جو چیزیں قطعی اور یقینی ہیں، وہ صرف سائنس کے مسائل ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اُن کی نسبت طبقہ علماء میں کسی قسم =

پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے اُن پر کلام بھی کیا ہے؛ چناں چہ کتبِ کلامیہ کے دیکھنے سے اِس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔

علم کلام جدید کی اصل حقیقت:

البتہ اِس میں شبہ نہیں کہ:

(۱) بعضے شبہات جو السِنہ سے مندرس [زبان سے ناپید] ہو چکے تھے، [یعنی زبان پر چرچا نہیں رہ گیا تھا] اُن کا اب تازہ تذکرہ ہو گیا ہے۔

(۲) اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہو گیا ہے۔

(۳) اور بعض کے خود مبانی [قوانین اور اصول] -جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے- باعتبار معنون [ومضمون] کے بھی جدید پیدا ہو گئے ہیں۔ اِس اعتبار سے اِن شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور اُن کے دفع اور حل اور جواب کو- اِس بنا پر بھی کہ:

[الف] - جدید شبہات بالمعنی المذکور [کہ جن کا چرچا نہ رہا تھا، دوبارہ ظاہر ہو گئے،

= کا اختلاف نہیں، لیکن فلسفہ کی یہ حالت نہیں ...... ''.... ''فلسفہ قدیم قیاسات اور ظنیات (گمانوں) پر مبنی تھا۔''
(شبلی: الکلام ص ۷ دار المصنفین پہلا ایڈیشن)

لیکن مصنف الانتباہات کی تحقیق اِس کے بالکل برخلاف ہے، مولانا عبدالباریؒ کے ایک مکتوب کے جواب میں فرماتے ہیں: ''فلسفہ قدیمہ کے اصول علمی ہیں، اُن کی بنا پر جو استبعاد ہوتا ہے، وہ علوم ہی سے دفع ہو جاتا ہے؛ مگر اِس سے صرف عقل کو قناعت ہوتی ہے، جو واقع میں کافی ہے۔ لیکن فلسفہ جدیدہ زیادہ تر بل کہ تمام تر بزعم خود مشاہدات کا پابند ہے۔ اور بزعمِ خود اس لیے عرض کیا کہ واقع میں وہ اِس کا بھی پابند نہیں۔ چناں چہ مادہ کے متعلق اس کے اکثر احکام محض جزافی وخیالی ہی ہیں، تاہم اُس کو ناز ہے کہ میں بے دیکھے نہیں مانتا۔'' (بوادر النوادر جلد ۲ ص ۳۸۱ مکتبہ جاوید دیوبند ۱۹۹۵)

مگر یہ خیال رہنا چاہیے کہ تجربہ و مشاہدہ تک پہنچنے اور ان سے نتائج اخذ کرنے کے باب میں جو اختیاری عمل (Laboratory experiment) برتا جاتا ہے جسے سائنس کا طریقہ کار کہا جاتا ہے، اس کے لیے اِختیار کیا جانے والا پیرامیٹر اور معیار بعض مرتبہ ظنی، تخمینی سے بڑھ کر وہمی اور خیالی تک ہوتے ہیں اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ سائنس کا زیادہ حصہ ظنیات وتخمینیات پر کیوں مبنی ہوتا ہے؟ ڈاکٹر ہارون یحییٰ کی تحریروں میں اِس راز کا سُراغ =

نئے ناموں سے ہیں اور نئے نظریات وتحقیقات] کے مقابلے میں ہیں۔ و نیز:

[ب]- اِس وجہ سے بھی کہ بہ لحاظ، مذاقِ اہلِ زمانہ کے- کچھ طرزِ بیان میں جِدّت مفید ثابت ہوئی ہے-" کلام جدید" کہنا درست و بجا ہے۔ اور اِس تاویل سے یہ مقولہ کہ: "علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے" محلِ انکار نہیں۔ بہر حال- جس معنی کر بھی یہ ضروری ہے- مدت سے اِس ضرورت کے رفع کرنے [پوری کرنے] کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں۔ بعضی اُن میں مکمل تھیں؛ مگر اُس کے ساتھ ہی مُطوّل [ومفصل] بھی تھیں۔

تدوینِ علم کلام جدید- مختصر خاکہ:

اس لیے اِس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اِس وقت

= لگایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: "کسی قیاس یا مفروضہ کی تشکیل اکثر و بیشتر ایک سائنس داں کے بنیادی عقیدہ پر ہوتی ہے۔" سائنس کے مضامین اور شاخوں کے لحاظ سے دیکھیے ،تو: "سائنس کی ہر شاخ کے اپنے خاص خاص اصول ہوتے ہیں، جنہیں مصلحتاً درست مان لیا گیا ہوتا ہے، سائنسی ادب میں انہیں پیراڈم (Paradigm) کہتے ہیں۔ تمام متعلقہ سائنسی تحقیقات کا ابتدائی لائحہ عمل یا طریقہ یہی " پیراڈم ہوتے ہیں، اِنہیں قیاس یا بے دلیل دعوی (Hypothesis) بھی کہا جاتا ہے۔ اگر مشاہدات اور تجربات اِس قیاس یا مفروضہ کی تصدیق کر دیں، تو وہ مصدقہ اصول یا قانون کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ تاہم اصول و قانون سے بھی تمام جزئیات کے اِحاطہ کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔ بل کہ وہ قانون صرف ایک جزوی واقعہ سے ٹوٹ سکتا ہے۔ یہی بات فلسفۂ سائنس میں "منطقی ثبوتیت" Logical Positivism کے مقابلہ میں "اصولِ تغلیط" Falcification Principle کی بنیاد ڈالنے والے کارل پاپر [Sir Karl Popper: 1902-1994] نے کہی ہے۔ وہ اس کی مثال دیتا ہے کہ "تمام ہنس سفید ہوتے ہیں، کا کلیہ صرف ایک ہنس کے سیاہ نکل آنے سے ٹوٹ جائے گا۔" "All swans are white,can be failed by observing a black swan." [wikipedia]

نیچرل لا اور استقرائی دلیل کی اس کمزوری کے علی الرغم سائنس دانوں کے یہاں ایک پالیسی ہوتی ہے کہ: "ہم استدلالِ علت تا معلول کے تحت مادی اسباب کے ساتھ وفادار رہتے ہوئے، ایک سلسلہ تشخیص اور ایک سلسلہ تصورات وضع کرتے ہیں۔" (رچرڈ لیووٹن ہارورڈ یونیورسٹی ماہرِ جینیات: بہ حوالہ ڈاکٹر ہارون یحیٰ قرآن رہنمائے سائنس)

زبان زد یا حوالۂ قلم ہو رہے ہیں، اُن سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے (۱) کہ موجودہ شبہات کے رفع [وإزالہ] کے لیے- یہ وجہ اُن سے بالخصوص تعرض [اور براہِ راست متعلق] ہونے کے-زیادہ نافع ہوں گے۔ اور اِن جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیاتِ ضروریہ [General Principles] حاصل ہوں گے وہ ایسے شبہات کے اَمثال و نظائرِ مستقبلہ [ملتے جلتے خلجانات اور آئندہ پیدا ہونے والے شبہات] کے لیے انشاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے۔ [مگر] چوں کہ اِس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مُجیب [جواب دینے والے] کا نہیں ہے [بل کہ شبہات، جنہیں پیش آتے ہیں، یا جن کے سامنے ظاہر کیے جاتے ہیں، اُن کے تعاون کی ضرورت ہے] اِس لیے میں نے اِس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے، تو اِس کام [علم کلام کی تدوینِ جدید] کو بنامِ خدا شروع کیا جاوے۔

علم کلام جدید "پہلا حصہ":

ہنوز اِس کا انتظار ہی تھا کہ اِس اَثناء میں احقر کو شروع ذی قعدہ ۱۳۲۷ھ [نومبر ۱۹۰۹ء] میں سفرِ بنگال پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڈھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا۔ کالج کے بعض طلبہ کو اِطلاع ہوگئی، وہ ملنے آئے اور اُن میں کی ایک جماعت نے سکریٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کر دی۔ (۲)

(۱) آئندہ اس کی طرف اِشارہ "مختصر تشکیل" کے نام سے کیا جائے گا۔

(۲) یہ بزرگ نواب وقار الملک (۱۸۴۱-۱۹۱۷ء) ہیں۔ نواب وقار الامراء (۱۸۵۶-۱۹۰۲ء) اِن کے علاوہ بزرگ ہیں جو ریاست حیدر آباد کے شاہی خاندان کے فرد اور وہاں کے وزیر اعظم بھی مقرر ہوئے تھے اور جن کی ماتحتی میں نواب =

اور عجب نہیں کہ سفارشِ وعظ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب [وقار الملک] صاحب کارات کو رُقعہ اِسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے۔ جمعہ کا دن تھا، وہاں [کالج میں] ہی نماز پڑھی اور حسبِ اِستدعاء عصر تک کچھ بیان کیا، جس کا خلاصہ آگے اِفتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی ہیئتِ اِستماع [سننے اور متاثر ہونے کی کیفیت] سے یہ اندازہ ہوا کہ اُن کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم [، سمجھ داری] و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔ چناں چہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بہ خوشی منظور کر لیا۔

اور اِس حالت کو دیکھ کر اُس مختصر صورت مذکورۂ بالا [''مختصر تشکیل''] میں اور اختصار، ذہن نے تجویز کیا جس میں [''مختصر تشکیل والی''] اُس صورتِ سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی۔ وہ یہ کہ شبہاتِ جزئیہ کے جمع ہونے کا - جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے - سرِ دست انتظار چھوڑ دیا جاوے؛ بل کہ جو شبہات اب تک - کانوں سے خطاباً [زبانی سُن کر] یا آنکھوں سے کتاباً [تحریری شکل میں دیکھ کر] - گزرے ہیں، صرف اُن ہی کے ضروری قدر [اہم اہم شبہات] کے موافق جواب اپنے وعظوں سے اِن طلبہ کے روبرو

= وقار الملک کو قیام حیدرآباد کے زمانہ میں کام کرنے کا موقع فراہم ہوا تھا۔ اس لیے جن بزرگ کا ذکر یہاں علی گڑھ کالج کے سکریٹری کی حیثیت سے ہو رہا ہے، وہ نواب وقار الملک ہیں۔ اُن کا اصل نام مولوی مشتاق حسین ہے۔ علی گڑھ کا V.M. ہال (وقار الملک ہال) اِنہی سکریٹری وقار الملک کی طرف منسوب ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے مذکورۃ الصدر واقعہ کا ذکر ملفوظات میں بھی دو مقام پر کیا ہے اور دونوں جگہ ''وقار الملک'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں کہ: ''نواب وقار الملک نے علی گڈھ کالج میں وعظ کہنے کی درخواست کی۔'' ''وقار الملک کالج میں لے گئے، وہاں کی مسجد میں جمعہ بھی ہوا'' وغیرہ۔ (حکیم الامت: ملفوظات: جلد ۲۶/ص ۱۸۵، جلد ۴ - الافاضات الیومیہ جلد ۴ص ۶۹)

پیش کردیے جاویں۔ اور دوسرے غائبین کے اِفادہ کے لیے۔ اُن کو ملخص ومختصر طور پر۔لکھ کر بھی [محفوظ کرلیا جائے، پھر وہ] شائع کردیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر یا بالعکس [کہ تحریر پہلے ہو، تقریر بعد میں] حسب اختلافِ وقت وحالت [وقت وموقع کے لحاظ سے۔جیسا مناسب ہو۔کیا جائے]۔

علم کلام جدید۔دوسرے حصہ کی تجویز:

اور اگر اِس سلسلہ کے درمیان میں اِس سے پس وپیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں، تو وہ مختصر صورت مذکورۂ سابق بھی قوت سے فعل [یعنی خیال سے عمل] میں لے آئی جاوے اور اِس رسالہ [علم کلام جدید] کا اُس [''مختصر تشکیل''] کو دوسرا حصہ بنادیا جاوے(۱)۔ ورنہ [جب تک ''مختصر تشکیل'' کے مطابق کام نہ ہوسکے] انشاء اللہ تعالیٰ اِس ابتدائی رسالہ [''الانتباہات المفیدۃ'' علم کلام جدید حصہ اول] کے بھی قریب قریب کافی ہوجانے کی اُمید ہے۔ اور اگر اِس [رسالہ: الانتباہات] کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے، تو نفع اور بھی [زیادہ کامل و] اَتم مرتب ہو۔

تیسرا حصہ۔علم کلام جدید کا سب سے صحیح مصداق:

اور [دوسرے حصہ کی تکمیل کے بعد] اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتبِ ملحدین ومعترضین کو۔جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن [جدید تہذیب کے

(۱) عرض کیا جاچکا کہ وہ مختصر صورت [''مختصر تشکیل''] یہ تھی کہ تمام موجودہ شبہات کو جمع کرکے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہوجائے اور اِن جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو اہم اصول وکلیات حاصل ہوں، اُنہیں ضبط کرلیا جائے۔ سب سے پہلی صورت تو یہی خیال میں آئی تھی؛ لیکن اب علم کلام جدید کا پہلا حصہ 'الانتباہات المفیدۃ' مرتب ہونے کے بعد، وہ دوسرا حصہ بن سکتا ہے، جیسا کہ یہ تجویز آئندہ آرہی ہے۔

''انسان پرستی'' وغیرہ پر مبنی اصول وقواعد] کے تعارض کی بنا پر شبہات کیے گئے ہیں-جمع کر کے مفصل اَجوبہ [جوابات] بہ صورتِ کتاب قلم بند کردے، تو [یہ تیسرا حصہ ہو جائے اور] ایسی کتاب ''علم کلام جدید'' کے مفہوم کا [سب سے صحیح اور] اَحق مصداق ہو جاوے۔(۱) جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کے افادات (۲) میں سے مُدَوَّن بھی ہو چکا ہے۔اور جس کا ترجمہ مسمّٰی بہ ''سائنس واسلام'' (۳) ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع ونافع [پسندِ خاطر ونفع بخش] بھی ہوا ہے۔ وَاللّٰہُ وَلِیُّ التَّوْفِیْق، وَبِیَدِہٖ اَزِمَّۃُ التَّحْقِیْق، اَللّٰھُمَّ یَسِّرْ لَنَا ھٰذَا الطَّرِیْقَ، وَاجْعَلْ عَوْنَکَ لَنَا خَیْرَ رَفِیْقٍ۔ [توفیق دینے والا خدا تعالیٰ ہے اور تحقیق کی لگام بھی اُسی کے ہاتھ میں ہے۔اے اللہ یہ تحقیق کا راستہ ہمارے لیے آسان کردے اور اپنی مدد ہمارا بہترین رفیق بنادے]۔

---

(۱)علمِ کلام جدید کی مکمل اسکیم کا ایک حصہ یہ زبردست رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ہے۔دوسری صورت کی بھی وضاحت کی جا چکی ہے کہ وہ: جزئی شبہات کے جوابات اور اصول وکلیات کی تدوین ہے۔اور تیسری صورت ملحدین ومعترضین کی کتابوں سے اسلام پر سائنس اور عصرِ حاضر کے اِزموں کے تعارضات اور اعتراضات جمع کر کے مفصل جواب کی شکل ہے۔اخیر کے دونوں حصے ہنوز تشنہ تکمیل ہیں جن کی تدوین کی خواہش علمِ کلام کے مجددِ کامل حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے یہاں مذکورہ بالا الفاظ میں اور کتاب کے آخر میں ''اِختتامی التماس'' کے عنوان کے تحت ظاہر فرمائی ہے۔

(۲)طرابلس کے مشہور عالم شیخ حسین آفندی (۱۸۴۵-۱۹۰۹ء) نے ۱۳۰۶ھ(۱۸۸۹ء) میں ممالکِ عثمانیہ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کے خیالات کی اصلاح کی غرض سے رسالہ حمیدیہ تصنیف فرمایا تھا جس پر شام کے بارہ جلیل القدر عالموں نے اور روم وشام ومصر کے بہت سے نامور اخباروں نے تقریظیں اور ریویو لکھے۔خواجہ الطاف حسین حالی نے سرسید کے افکار کے دفاع میں اِس پر تنقیدات کی ہیں؛ لیکن اپنی تنقیدات میں دلائل کے نام پر مغالطوں سے کام لیا ہے۔(الطاف حسین حالی''حیات جاوید'' ص۶۲۴-۶۲۸)۔دار العلوم دیوبند میں ''تکمیل معقولات'' میں رسالہ حمیدیہ ایک مدت تک داخلِ نصاب رہ چکا ہے۔

(۳)یہ ترجمہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نگرانی میں (بہ زمانہ قیام کان پور) ہوا ہے۔

افتتاحی تقریر(۱)

جو بطور خطبہ [Sermon] کے ہے

[یہ تقریر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ذی قعدہ ۱۳۲۷ھ/ نومبر ۱۹۰۹ء میں کی گئی]

سورۂ لقمان کی آیت کا ٹکڑا وَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَيَّ الخ (۲) پڑھ کر مضمون لنبا [لمبا] بیان کیا گیا تھا؛ مگر خلاصہ اُس کا لکھا جاتا ہے:

آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے: بل کہ مختصر طور پر صرف اُن اسباب کا بیان کرنا ہے جن سے آج تک مواعظ علماء کے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر اُن [اسباب کی تفتیش اور مرض] کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی - اگر ہوں - اِسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ اُن اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں۔

دینی شبہات کے پنپنے کے اسباب

۱- شبہات کو مرض نہ سمجھنا:

اول کوتاہی یہ ہے کہ [دینی] شبہات - باوجودے کہ روحانی امراض ہیں؛ مگر اُن -

---

(۱) اِس موقع پر حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی جانب سے یہ حاشیہ درج ہے: ''چوں کہ تقریباً اڑھائی ماہ کے بعد اِس تقریر کو ضبط کیا ہے، تغیرِ الفاظ مستبعد نہیں؛ لیکن اصل مضمون محفوظ ہے۔''

(۲) لقمان: ۱۵ ''اور (دین کے باب میں) صرف اُس (ہی) شخص کی راہ پر چلنا جو میری طرف رجوع ہو (یعنی میرے احکام کا معتقد اور عامل ہو)'' (بیان القرآن جلد ۹ ص ۲۰۔ تاج پبلشرز ۱۹۷۴)

کو مرض نہیں سمجھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے !اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے وہ خود ہمارے کمرے میں آ کر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے؛ بل کہ خود اُس کی قیام گاہ پر حاضر ہو کر اُس سے اظہار کیا ہوگا۔ اور اگر اُس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا، تو حدودِ کالج سے نکل کر شہر کے سِول سرجن کے پاس شفا خانہ پہنچے ہوں گے۔ اور اگر اُس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا، تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارفِ سفر و فیس طبیب و سامانِ ادویہ [معالج کی فیس، دوا، علاج] میں بہت خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصولِ شفا تک صبر و قناعت نہ ہوا ہوگا۔ پھر اُن شبہات کے عروض [و پیش آنے] میں، کیا وجہ ہے کہ اِس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں؟ آپ خود اُن سے کیوں نہیں رجوع کرتے؟ اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اِس وجہ سے کہ اُن کا جواب کافی نہیں، خواہ اِس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی، تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اِس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا؟ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے۔ [آخر جسمانی مرض سے شفایابی کے لیے بہتر سے بہتر معالج کی طرف رجوع کی فکر تو ہوتی ہی ہے!] حالاں کہ جس قدر معالجۂ جسمانیہ میں صَرف [وخرچ] ہوتا ہے، یہاں اُس کے مقابلہ میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو، جو چاہو، پوچھنا ممکن ہے۔ (۱)

---

(۱) ''اگر کسی کو کوئی مرض ہو جاتا ہے، تو عادت یوں ہے کہ اول اپنے شہر میں علاج کراتے ہیں اور اگر وہاں صحت نہیں ہوتی، تو قرب وجوار کے شہروں میں جاتے ہیں۔ اگر وہاں بھی امید صحت نہ ہو، تو دور دراز کا سفر اختیار کرتے ہیں۔ =

۲-اپنی رائے پر اِعتماد:

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم [وسمجھ] اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے۔اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی [عالم ذی بصیرت] سے رجوع نہ کرنے کی۔سو، یہ خود ایک بڑی غلطی ہے۔اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے،تو اپنی غلطیوں پر اُس وقت اطلاع ہونے لگے۔

۳-اتباع کی عادت نہ ہونا:

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اِتباع کی عادت کم ہے۔اور اِسی سبب سے کسی امر [اور بات] میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ہر امر میں دلائل واسرار ولِمّیات [وجہ اور راز] ڈھونڈے جاتے ہیں۔حالاں کہ غیر کامل کو بدون [بغیر] تقلید کامل کے چارہ نہیں۔

ایک شبہہ کا اِزالہ:

اِس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعِلل [وجہیں اور علتیں reasons and arguments] نہیں ہیں۔سب کچھ ہیں؛مگر بہت سے اُمور آپ کے اَفہام [سمجھ داری اور understanding] سے بعید ہیں۔جیسے اُقلیدس (۱) کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا-جو [فن کے] حدود واصولِ موضوعہ وعلوم متعارفہ [مثلاً اقلیدسی تھیوری، ریاضی، جیومیٹری وغیرہ] سے ناواقف ہو-سخت دشوار ہے۔اِسی طرح شرائع کے لیے کچھ

=لیکن آج تک باستثناءِ شاذ ونادر کسی کو نہ دیکھا ہوگا کہ اگر اُس کو کوئی مرض اعتقادی یا عملی لاحق ہوگیا ہو،تو اُس نے محض اُس کے اِزالہ کے واسطے سفر اختیار کیا ہو؛ بل کہ سفر تو درکنار نہایت درجہ تقاضوں کے باوجود اپنے گھر میں بیٹھ کر بھی شبہات کو قلم بند کرنے کی توفیق نہیں ہوتی۔اس سے زیادہ کیا بےفکری ہوگی؟'' (حکیم الامت: ملفوظات، جلد۱۳ص۱۷)

(۱) ۳۰۰ق.م کے یونانی ریاضی داں اُقلیدس (Euclid) کی ہندسہ اور جیومیٹری کے فن پر لکھی گئی کتاب۔

علوم بہ طور آلات و مبادی [Elimentary Principles] کے ہیں کہ طالبِ تحقیق [شرعی امور میں طالبِ بصیرت] کے لیے اُن [مبادی] کی تحصیل ضروری ہے۔ اور جو شخص اُن کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو، اُس کو [کامل کی] تقلید سے چارہ نہیں۔

دینی شبہات دور کرنے کا دستور العمل:

پس آپ حضرات اپنا دستوار العمل اِس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو، اُس کو علماء سے حل ہونے تک [اُن کے رو بہ رو] برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں۔ اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اُس میں اپنے اندر کی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق [وبھروسہ] اور اُن کا اتباع کریں۔ انشاء اللہ تعالیٰ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔ فقط۔ (۱)

---

(۱) اِفتتاحی تقریر ختم ہوئی۔ یہ تقریر تو طلبہ، یونیورسٹی کے اساتذہ اور پروفیسرز کے سامنے ہوئی جو بہت موثر تھی۔ اس کے متعلق حضرت مصنف خود فرماتے ہیں کہ سامعین پر اس تقریر کا ''بے حد اثر تھا۔ تمام وعظ سن لینے کے بعد کہا کہ ہم کو ایسے وعظ کی ضرورت ہے اور اسی طریق سے ہماری اصلاح کی ضرورت ہے....'' اِس تقریر کے بعد'' کالج والوں کا مجھ سے طے ہوا تھا کہ وقتاً فوقتاً بلایا کریں گے۔ میں نے وعدہ کر لیا تھا کہ میں آیا کروں گا اور اپنے ذہن میں کچھ ضروری مضامین کی ترتیب بھی دے لی تھی کہ یہ بیان کروں گا۔ اس سے تبلیغ ہوگی.... مگر.... پھر بلایا نہیں گیا۔ میں نے اِن مضامین کو ضائع کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ اِن کو جمع کر لیا اور انتباہات مفیدہ کے نام سے وہ مجموعہ چھپ بھی گیا۔'' (حکیم الامت: ملفوظات جلد ۵،۴- الافاضات الیومیہ جلد ۵ ص ۱۹، جلد ۴ ص ۶۹)۔ وہ بھی زبردست مجموعہ ہے۔

[ماخذِ علم وفکر: مقاصد وذرائع]

[عصرِ نو میں فلسفہ اور سائنس کی باہمی نسبت مشتبہ ہو جانے سے علم کلام کے اصول مجروح ہو گئے۔ اِس میں، زیادہ اثر انداز ہونے والے خیالات دو ہیں:

۱- **فطرت وسائنس کی حیثیت:** فطرت کے متعلق یہ کہہ دیا گیا کہ ''مطالعہ فطرت اور کائنات کی حقیقت کو معقولاتی رنگ وآہنگ میں جاننا فلسفہ کی اولین اساس'' ہے۔ نیز فلسفہ اور ''تمام علوم کا منبع ......یہی مطالعہ فطرت ہے''۔

۲- **فلسفہ کی نوعیت کی تعیین:** یہ کہنا کہ: ''فلسفہ کا ایک اہم جائے صدور مذہب...... اِس حیثیت سے قرار دیا جا سکتا ہے کہ: جو مسائل فلسفہ نے اٹھائے ہیں- مثلاً تخلیقِ کائنات، ''جزا سزا، جبر قدر، نیکی بدی، اخلاقیات، افراد و معاشرے کے مسائل -[یہ مسائل] فلسفہ سے بھی پہلے مذہب کا موضوع رہے ہیں۔'' فلسفہ کی ماہیت میں خلط ہے۔

اِن دونوں خیالات نے فلسفہ اور سائنس کو اپنے اپنے مرتبہ سے ہٹا دیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ دونوں کی حیثیت اور درجہ پر نظر رکھی جائے، تاکہ کوئی مغالطہ نہ پیدا ہو۔

فلسفہ- حقیقتِ واقعی [real fact] کا جاننا جس سے کوئی قابلِ شمار دینی یا دنیوی کمال حاصل ہو، ''فلسفہ'' کہلاتا ہے۔ اُس کی اعلیٰ قسم ''علم الٰہی'' ہے، ذیلی اور پست شاخ مطالعۂ فطرت جو علم الٰہی کے حصول کا- بہ وقتِ ضرورت- ذریعہ ہے۔ اِسی کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ مقصود تک پہنچنے میں رہنمائی کرنے سے ذریعہ مقصود نہیں بن جاتا۔

اِس حقیقت پر نظر رکھنے کے بعد جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حکمت کی دیگر اقسام میں، حتی کہ الٰہیات میں سائنس کی راہ سے مداخلت ہوئی ہے، تو اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اگر یہ مداخلت (طبعی و ریاضی کے علاوہ، فلسفہ کی) اقسام اربعہ کے اصول و مقاصد کو متاثر نہ کرے، تو معین و مددگار ہوسکتی ہے، متاثر کرے، تو فاسد و باطل ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ خیالِ اول [''مطالعہ فطرت کا فلسفہ کی اولین اساس'' اور ''تمام علوم کا منبع'' ہونا] ایک باطل خیال ہے۔ وہ منبع نہیں بل کہ حکمت وفلسفہ کی ایک پست شاخ ہے۔

اور دوسرا خیال بھی درست نہیں، کیوں کہ: ''شریعت کا مقصدِ اصلی خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی کو خدائے تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کا ذریعہ بنانے کی تعلیم ہے۔ اور شریعت کے اندر بحث میں لائی جانے والی قسمیں: علم عقائد، عبادات، معاملات، معاشرات، اخلاق؛ فلسفہ کی قسموں: ۱: علم الٰہی ۲: تہذیب الاخلاق، ۳: تدبیر المنزل اور ۴: سیاستِ مدنیہ کے ساتھ باہم دگر متداخل ہیں۔ اِن کو خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی میں دخل ہے، اس لیے شریعت نے اِن سب سے تو کافی بحث کی ہے؛ لیکن علم ریاضی اور علم طبعی کو، خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی میں کوئی دخل نہیں، اس لیے شریعت نے بہ طور مقصودیت کے اِن سے کچھ بحث نہیں کی۔ گویا شریعت نے فلسفہ کی اقسام اربعہ سے مقصود ہونے کی حیثیت سے بحث کی اور صحیفہ فطرت سے بہ حیثیت مقصود بحث ہی نہیں کی؛ بل کہ طبعیاتی واقعہ کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمایا۔ یہ بات اِس امر کی دلیل ہے کہ یہ خود مقصود نہیں؛ بل کہ مقصود کا ذریعہ ہے۔ لٰہذا علم طبعی کو اپنی حیثیت سے بڑھانا علم وفکر کے ماخذ کو ڈھادینا اور علم کلام وعلم عقائد کے اصولوں کو مہمل قرار دینا ہے۔ ف]

تمہید مع تقسیمِ حکمت

جو بطور مقدمہ کے ہے

[حکمت وفلسفہ کی ماہیت واقسام]

متن۔حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اِسی میں شریعت بھی داخل ہے۔اور اِسی تعلق کے سبب اِس جگہ حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائقِ موجودہ کے علم کا جو مطابق واقع کے ہو، اِس حیثیت سے کہ اِس سے نفس کو کوئی کمال معتد بہ [کوئی قابلِ ذکر دنیوی یا دینی کمال] بھی حاصل ہو۔اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں[اِس طرح کوئی علم، حکمت وفلسفہ کے اِس عام مفہوم سے خارج نہیں]۔

اقسامِ حکمت:

غرض اِس حکمت کی یہ تقسیم اوّلی دو قسم ہیں: [الف۔حکمتِ عملیہ۔ب۔حکمتِ نظریہ۔] کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال واعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے۔یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔قسم اوّل[جن کا وجود ہمارے اختیار میں ہے] کے احوال جاننے کا نام ”حکمت عملیہ“ ہے۔اور قسم ثانی[جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں] کے احوال جاننے کا نام ”حکمتِ نظریہ“ ہے۔اور اِن دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں:

الف:حکمتِ عملیہ[Practical Philosophy] کی اقسام: کیوں کہ

حکمتِ عملیہ یا تو:

۱-ایک ایک شخص کے مصالح [صلاح وفلاح سے متعلق امور واصول] کا علم ہے، اُس کو ''تہذیبِ اخلاق'' [Ethics] کہتے ہیں۔اور یا:

۲-ایک ایسی جماعت کے مصالح [فلاح و بہبود سے متعلق امور واصول] کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں، اُس کو ''تدبیر المنزل'' [Domestic Economy] کہتے ہیں۔اور یا:

۳-ایسی جماعت کے مصالح [خیر وفلاح سے متعلق مصلحتوں] کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں، اُس کو ''سیاستِ مدنیہ'' [Politics] کہتے ہیں۔یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں۔

ب-حکمتِ نظریہ [Theoretical Philosophy] کی اقسام: اور حکمت نظریہ یا تو:

۱-ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلاً [بالکل] مادہ کی محتاج نہیں، نہ وجودِ خارجی میں، نہ وجودِ ذہنی میں۔اِس کو ''علم الٰہی'' [Metaphysics] کہتے ہیں۔اور یا:

۲-ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ [مادہ کی محتاج] ہیں؛ مگر وجودِ ذہنی میں نہیں۔اِس کو ''علم ریاضی'' [Mathematics] کہتے ہیں۔ اور یا:

۳-ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ [مادہ کی محتاج] ہیں اِس کو ''علم طبعی'' [Physics] کہتے ہیں۔یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔پس حکمت کی کُل یہ چھ قسمیں ہوئیں:

۱: تہذیبِ اخلاق ۲: تدبیرِ منزل ۳: سیاستِ مدنیہ

۴: علمِ الٰہی ۵: علمِ ریاضی ۶: علمِ طبعی

اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں؛ مگر اصولِ اقسام اِن ہی میں منحصر ہیں۔

مقصدِ شریعت:

اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصدِ اصلی ادائے حقوقِ خالق اور ادائے حقوقِ خلق کو ذریعہ رضائے حق [خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی کو خدائے تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کا ذریعہ] بنانے کی تعلیم ہے، گو مصالح دنیویہ [دنیوی مصلحتیں] بھی اُن پر مرتب ہیں۔ اور جہاں خلافِ مصلحتِ دنیویہ معلوم ہوتا ہے، یا تو وہاں مصلحتِ جمہوری کو مصلحتِ شخصیہ پر مقدم کیا ہے اور یا اُس مصلحت سے زیادہ اُس میں روحانی مضرت تھی، اُس کو دفع کیا ہے۔(۱) بہر حال اصل مقصود یہی رضائے حق [خدا تعالیٰ کی رضا] ہے۔

قرآن کریم اور علم ریاضی و علم طبعی:

اور [علم] ریاضی و [علم] طبعی کو ادائے حقوقِ خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں، اس لیے شریعت نے بہ طور مقصودیت کے اِس سے کچھ بحث نہیں کی۔ اگر [قرآن کریم میں] کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آ گیا ہے، تو بطور آلیت واستدلال علی بعض مسائل الالٰہی [الٰہیات کے بعض مسائل مثلاً توحید ثابت کرنے] کے [لیے ہے]، جس کا مقصود ہونا عن قریب مذکور ہوتا ہے؛ چناں چہ اُس کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا، اِس کی

---

(۱) شرعی احکام میں مصلحتیں ہیں۔ یہ گفتگو تیسرے انتباہ: ''انتباہِ سوم متعلق نبوت'' کی چھٹی غلطی کے تحت اور بارہویں انتباہ: ''انتباہِ دوازدہم'' ''متعلق ارکانِ اسلام وعبادات'' کے تحت بھی آئے گی۔

دلیل ہے [کہ یہ خود مقصود نہیں؛ بل کہ مقصود کا ذریعہ ہے]۔(۲)

اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی یعنی علم الٰہی [باقی رہی] اور حکمتِ عملیہ۔ بجمیع اقسامہا اپنی تینوں قسموں: تہذیبِ اخلاق، تدبیرِ منزل، سیاستِ مدنیہ کے ساتھ] باقی رہ گئیں۔ چوں کہ اِن سب کو مقصد مذکور یعنی: [خالق اور مخلوق کے] ادائے حقوق میں دخل ہے، اس لیے [شریعت نے] اِن سب سے کافی بحث کی ہے؛ چناں چہ حکمتِ عملیہ کے مباحث کے

---

(۲) کہ یہ طبعیاتی مسئلہ ذریعہ مقصود ہے، مقصود نہیں۔ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَاب سے متعلق پوری آیت اس طرح ہے: ﴿اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَ النَّھَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ۔ الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیٰمًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰی جُنُوْبِھِمْ وَ یَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ ھٰذَا بَاطِلًا۔ سُبْحٰنَکَ۔ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ۔﴾ آیت کے متعلق حضرت مصنف حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ”ہر چند کہ اس آیت میں خاص فکر کا ذکر ہے جو کہ آسمان وزمین کی پیدائش اور بناوٹ میں کیا جائے۔ کیوں کہ یہ موقع اثباتِ توحید کا ہے اور مقصودِ مقام یہی ہے۔ اور اثباتِ توحید میں تفکر فی السماء و الارض کو خاص دخل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان مخلوقات میں غور کرو کہ یہ سب حادث (اور غیر ازلی: ف) ہیں اور حادِث کے وجود کے لیے مُوجِد کی ضرورت ہے۔ اگر موجد بھی حادث ہو تو اُس کے لیے پھر موجد کی ضرورت ہوگی اور سلسلہ غیر متناہی چلے گا اور (غیر متناہی کو تسلسل کہتے ہیں اور) تسلسل محال ہے (یعنی حادث اور فانی چیز عارضی ہوتی ہے۔ عارضی کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، یہ محال ہے: ف)۔ پس ضروری ہے کہ انتہاء واجب پر ہوگی (جو عارضی نہیں ہے، اُس کا وجود کہیں سے آیا نہیں ہے، اُس کی ذات ہی اُس کے وجود کی علت ہے) اور اس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔“ (حکیم الامت: اشرف التفاسیر جلد ا ص۳۲۲ تا ۳۲۴)

اسی طرح قرآنِ کریم کی ایک آیت اٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ہے۔ پوری آیت اس طرح ہے: ﴿اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَالْفُلْکِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا وَبَثَّ فِیْھَا مِنْ کُلِّ دَآبَّۃٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ﴾ (ان تمام چیزوں میں) دلائل (توحید کے موجود) ہیں ان لوگوں کے (استدلال کے) لیے جو عقل (سلیم) رکھتے ہیں۔ (البقرۃ: ۱۶۴۔ بیان القرآن ج ا ص ۱۰۳، ۱۰۴)

”شارع علیہ السلام کا اصلی مقصود یہ ہے کہ لوگ کام کی بات میں لگ جاویں، اسی واسطے غیر مقصودی مضامین کی قرآن مجید اور احادیث شریفہ میں تفصیل نہیں فرمائی، اس میں شفقت ہے۔ اب اس تقریر سے بہت مسائل حل ہو گئے، مثلاً ستاروں کا وجود کہ کس آسمان پر ہیں، یہ کوئی مقاصد میں سے نہیں۔“ (حکیم الامت: ملفوظات، جلد ۲۶ الکلام الحسن ص ۳۵۸)

کمال میں تو خود متبعینِ فلاسفہ نے بھی اعتراف کرلیا ہے کہ اِنَّ الشَّرِيْعَةَ الْمُصْطَفَوِيَةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰى اَكْمَلِ وَجْهٍ وَاَتَمِّ تَفْصِيْلٍ [اسلامی شریعت نے حکمتِ عملیہ کے مطلوب ومقصود کو نہایت واضح اور مکمل طریقہ سے پیش کر دیا ہے](۱)اور [حکمتِ نظریہ کی پہلی قسم]علمِ الٰہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکماء کو اِسی اعتراف کی طرف مضطر[ومجبور] ہونا پڑتا ہے۔(۲)

---

(۱) ''تہذیبِ اخلاق جیسی شریعت نے کی ہے، اُس کے بعد کسی اور بیان کی ضرورت نہیں رہی۔ چناں چہ مشاہدہ ہے: حکماء کی کتابوں کو دیکھیے، پھر قرآن وحدیث کو دیکھیے، تو معلوم ہوگا کہ تہذیبِ اخلاق میں شریعت نے اس قدر تدقیق کی ہے کہ حکماء اُس کی گرد کو بھی نہیں پہنچے۔ چناں چہ شریعت میں (خدا تعالیٰ کی:ف)طلبِ رضاء کی بھی تعلیم ہے، جس کو فلاسفہ نے چھوا بھی نہیں۔ یہ رضا جڑ ہے سارے اخلاق کی۔ اور جس کا ایک بیّن اور نقد نفع تو یہ ہے کہ جو خدا سے ہر حال میں راضی ہوگا اُس کو کبھی پریشانی اور ناگواری نہ ہوگی۔ یہ کتنی راحت ہے!.... پھر شریعت نے اِس میں بھی ایک دقیقہ رکھا ہے، وہ یہ کہ رضا کے اختیار کرنے میں بھی دو طرح کی نیت ہوتی ہے۔ ۱-ایک تو یہ کہ رضاء کے اختیار کرنے سے راحت حاصل ہوتی ہے۔ حکمائے شریعت کہتے ہیں کہ یہ درجہ طلبِ رضاء کا، خفی شرک ہے؛ کیوں کہ یہ شخص طالبِ راحت ہے، مقصود اِس کا راحت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ راحت خدا نہیں، بل کہ غیرِ خدا ہے، تو یہ شخص غیرِ خدا کا طالب ہوا۔ اور ۲-ایک اِس نیت سے رضاء اختیار کرتا ہے کہ بندہ کے ذمہ خدا کا یہ حق ہے کہ وہ جو حکم کردے اس پر بندہ راضی رہے۔ سو یہ درجہ مطلوب ہے اور یہ شخص موحّدِ کامل ہے، مومن ہے، عارف ہے۔ اب بتلایئے! ہے کوئی حکیم ارسطو، سقراط، بقراط، اس دقیقہ کو سمجھنے والا؟ وہ تو اِس گرد کو بھی نہیں پہنچے۔'' (حکیم الامت: ''خطبات.....''، ''محاسنِ اسلام'' ص ۲۱۴، ۲۱۵)

(۲) کہ، فلاسفروں کے لیے شریعتِ اسلامی کے سامنے علمِ الٰہی کے متعلق بھی کوئی ضرورت لب کشائی کی باقی نہیں رہی۔ جب یہ قدیم فلاسفہ کے ماہرین کی بے بسی ہے، تو آج کے فلسفہ کا کیا ذکر! '' آج کل کا فلسفہ تو عجیب چیز ہے۔.....آج کل کے فلسفیوں (-جن میں تجدد پسند طبقہ اور متبعینِ سائنس بھی شامل ہیں-) کی سمجھ ایسی موٹی ہوتی ہے کہ ذرا ذرا سی بات نہیں سمجھتے اور خود سمجھتے نہیں اور دوسرے کی سنتے نہیں۔ اور اپنے ہی آپ کو عقل مند سمجھتے ہیں۔''

(ملفوظاتِ حکیم الامت: ج ۲۳ ''کمالاتِ اشرفیہ''، ص ۹۶)

پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ [شریعت کے اندر بحث میں لایا جانے والا موضوع] ۱-ایک تو علم الٰہی [واجب الوجود کی ذات وصفات] ہوا، جس کے فروع [شاخوں] میں سے، مباحث وحی ونبوت واحوال معاد [ثواب، عذاب، جنت، دوزخ، صراط، میزان وغیرہ] بھی ہیں۔ اِس کا نام علم عقائد [Science of Doctrines and Beliefs] ہے۔ اور دوسرا مبحوث عنہ [جس سے شریعت میں بحث کی جاتی ہے] حکمتِ عملیہ ہوئی جس کے اقسام واردہ فی الشرع [شریعت میں بیان کی جانے والی اقسام] یہ ہیں: ۲-عبادات اور ۳-معاملات، اور ۴-معاشرات، اور ۵-اخلاق۔

اور [شریعت کی] یہ اقسام، [حکمت کی] مشہور قسموں ''تہذیبِ اخلاق'' و ''تدبیر منزل'' و ''سیاستِ مدنیہ'' سے [غیرو] متغائر نہیں؛ بل کہ باہم دگر متداخل [ایک دوسری میں داخل] ہیں جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے: چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور [اِن چاروں کے ساتھ پانچویں قسم] عقائد۔ مجھ کو اِن اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں؛ بل کہ اِن میں سے محض اُن امور پر [بحث مقصود ہے] جن پر نو تعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اِس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزءِ اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا۔

ترتیبِ مضامین:

اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا؛ مگر تطریہ وتجدیدِ نشاطِ مخاطبین کے لیے مختلط طور پر [یعنی ذہن کو خشکی سے بچانے اور روحِ دماغی میں تازگی باقی رکھنے کے لیے ملے جلے انداز میں] کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا؛ چناں چہ انشاء اللہ تعالیٰ آگے اِسی طور پر اپنے معروضات

پیش کروں گا۔اور اِن معروضات کا لقب ''انتباہات'' تجویز کرتا ہوں۔اور یہی [اِنتباہات و] تنبیہات مقاصد ہیں اِس مجموعہ کے۔اور اِن مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو اِن مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اِن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا، تا کہ تفہیم وتسلیم میں سہولت و [آسانی اور] معونت [ومدد حاصل] ہو، اللہ تعالیٰ مدد فرمائے، فقط۔

اشرف علی عفی عنہ
مقام تھانہ بھون، ضلع مظفر نگر

اصولِ موضوعہ

Fundamental Rules;First Stablished Principles

[تعارف: اِس کتاب کے اصول موضوعہ کا بیان اگر "سمجھ کر پیش نظر رکھا جائے تو سابقہ شبہات ہی کا نہیں بل کہ آئندہ بھی قیامت تک جدید سے جدید تحقیقات سے پیدا ہونے والے شبہات کا بھی انشاء اللہ قلع قمع ہوتا رہے۔ مشہور فلسفی اسپنوزا کے علاوہ اور کسی نے اپنی کسی تصنیف میں یہ اُقلیدسی یا ہندسی طرز اختیار نہیں کیا...... اگر عقل ونقل یا دین ودانش کے مسائل ومباحث میں اِن کو احتیاط و انصاف کے ساتھ دلیل راہ بنایا جائے تو قدیم وجدید سارے کلامی اختلافات میں عقل ونقل دونوں کو اپنی اپنی حدود میں رکھ کر حل کیا جاسکتا ہے۔" اور "جدید سے جدید علم کلام کی عمارت جدید سے جدید معلومات وتحقیقات کی روشنی میں انہیں بنیادوں پر کھڑی کی جاسکتی ہے۔" مولانا عبدالباری ندویؒ]

[اصول موضوعہ] نمبرا

[تمہید: آدمی کی یہ کیسی اُلٹی سمجھ اور کیسی ستم ظریفی ہے کہ جو بات اپنی سمجھ میں نہ آئے یا کسی رائج ومقبول عام خیال کے خلاف معلوم ہوتی ہو اُس کو غلط اور باطل سمجھنے لگتا ہے؛ حالاں کہ جب طبعی وتجربی علوم تک میں ہماری سمجھ اور تحقیق ابدی صداقت کا معیار نہیں، تو مابعد الطبعی یا دینی وغیبی علوم میں ابدی حق و باطل کی کسوٹی کیسے بن سکتی ہے؟ یہی بات اصول موضوعہ ا میں سمجھائی گئی ہے۔ اور محسوسات، تجربات پر مبنی مثالوں کے ذریعہ قیامت میں پل صراط پر چلنا، مشرک کا نہ بخشا جانا وغیرہ عقیدوں کو واضح کیا گیا ہے۔ ف]

متن- کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُس کے باطل [false] ہونے کی نہیں۔(۱)

---

(۱) مصنف اپنے ایک وعظ میں فرماتے ہیں: ''ہمارے بھائیوں نے ایک سبق پڑھ لیا ہے کہ جو بات اُن کی سمجھ میں نہ آئے، کہہ دیا کہ خلاف عقل ہے، اس لیے قابل قبول نہیں۔ اور لگے نصوص میں تحریف وتاویل کرنے۔ چناں چہ اُن کے نزدیک پل صراط پر چلنا بھی خلاف عقل ہے۔ اور ساری معادیات اور معجزات خلاف عقل ہیں۔ تو اِس طرح اُنہوں نے عقائد میں بھی اختصار وانتخاب کرنا شروع کیا۔ اب ایمان کے معنی وہ نہ رہے جو پہلے تھے؛ بل کہ اُن کے نزدیک ایمان کہتے ہیں اُس چیز کے ماننے کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ باتوں میں سے اُن کی عقل کے مطابق ہو۔ [لیکن ہر چیز اپنی عقل میں آجانا ضروری تو نہیں: ف] میں تمہیں سے پوچھتا ہوں کہ: ماں کے پیٹ سے تم جس طرح پیدا ہوئے ہو کیا یہ تمہاری عقل میں آتا ہے؟ واللہ! ہم کو اس پر حیرت اس لیے نہیں ہوتی کہ رات دن اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ اگر اس کا مشاہدہ نہ ہوتا اور صرف بیان سے یہ طریقہ معلوم ہوتا، تو ہرگز عقل میں نہ آتا۔ اِس کا امتحان اس طرح ہوسکتا ہے کہ تم ایک نوزائیدہ بچہ کی اس طرح نگرانی کرو کہ وہ یہ بات سننے یا دیکھنے نہ پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا کرتا ہے۔=

شرح

باطل ہونے کی حقیقت:

باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اُس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔ اور ظاہر ہے کہ اِن دونوں امر میں۔ یعنی ایک یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے اور ایک یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے۔ فرق عظیم ہے۔ اول کا (یعنی یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ [مشاہدہ نہ ہونے کی وجہ سے] اُس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا، اس لیے اُن اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیر و تردد ہے؛ لیکن [اِس حیرت وتعجب کے نتیجہ میں] بجز اِس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیوں کر ہوگا! وہ اِس پر قادر نہیں کہ اُس کی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کر سکے، عقلی یا نقلی۔ اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اُس کی نفی پر دلیل صحیح قائم کر سکے، عقلی یا نقلی۔

= اِس کے بعد آپ اس کو فلسفہ اور سائنس اور طب سب کچھ پڑھائیں؛ مگر یہ نہ پڑھائیں جس میں طریق ولادت کا ذکر ہو۔ پھر جب وہ بی اے. اور ایم اے. اور ایل ایل بی. ہوجائے، اُس وقت اُس سے کہو! کہ خبر بھی ہے تو کیوں کر پیدا ہوا تھا۔ اور اُس سے بیان کرو کہ اول تیرا باپ تیری ماں کے پاس گیا تھا جس سے منی کے کچھ قطرے تیری ماں کے پیٹ کے اندر جو رحم ہے اس میں گرے تھے۔ پھر رحم کے اندر اُس کی پرورش ہوکر خون بنا اور خون سے علقہ، پھر مضغہ بنا، پھر گوشت میں ہڈیاں بنیں، پھر جسم کامل تیار ہوگیا، تو اُس میں روح پڑی، جس کی پرورش عرصہ تک خونِ رحم سے ہوتی رہی، پھر نو ماہ کے بعد تو شرم گاہِ مادر سے نکلا۔ اور اب وہی خونِ رحم، دودھ کی شکل میں ماں کے پستان میں آگیا جس سے دو برس تک پرورش پاتا رہا الیٰ آخرہ۔ تو میں سچ کہتا ہوں کہ واللہ العظیم! وہ نہایت سختی سے آپ کی مخالفت کرے گا۔ اور کہے گا کہ ایک قطرے سے ایسے حسین جسم کا بننا، پھر اُس کا شرمگاہ سے جو نہایت تنگ راستہ ہے نکل آنا، عقل کے بالکل خلاف ہے۔ اب بتلایئے کہ اگر یہ قاعدہ مان لیا جاوے کہ جو بات جس کی عقل میں نہ آئے وہ غلط ہوا کرے تو پھر آپ کا ماں کے پیٹ سے پیدا ہونا بھی غلط ہے۔" (حکیم الامت: اشرف الجواب)

اطلاقی نوعیت-حسی مثالیں:

۱- مثلاً [بیل گاڑی دیکھنے کے عادی] کسی دیہاتی نے --جس کو ریل [ٹرین] دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا-(۱) یہ سنا کہ ریل [گاڑی] بدون [بغیر] کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بہ خود چلتی ہے، تو وہ تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ لیکن اِس کے ساتھ ہی وہ اِس پر قادر نہیں کہ اُس کی نفی پر دلیل قائم کر سکے۔ کیوں کہ اُس کے پاس خود اِس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکتِ سریعہ مُمتَدَّہ [مسلسل تیز رفتاری] کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا۔ اِس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔ اور اگر وہ محض اِتنی بنا پر نفی کا حکم [یعنی انکار] کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے [اور جھٹلانے] لگے، تو عُقلاء [عقل والے] اُس کو بے وقوف سمجھیں گے۔ اور اِس بے وقوف سمجھنے کی بنا [اور وجہ] صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی؟ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

۲- اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل [گاڑی] میں [سوار] ہوکر دہلی اُترا [اب یہ اُس کا خود اپنا مشاہدہ ہے کہ ٹرین ۲۲ گھنٹے میں مثلاً کلکتہ سے دہلی پہنچی] اور ایک شخص نے اُس کے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے، تو وہ مسافر اُس کی تکذیب [و تردید] کرے گا۔ اور اُس کے پاس اُس کی نفی [کرنے اور غلط

---

(۱) ٹرین کی ایجاد برطانوی انجینیر رچرڈ ٹروِتھک (Richard Trevithick:1771-1833) کے ذریعہ ہوئی اور دنیا میں پہلی مرتبہ ۱۸۲۵ء میں ٹرین چلنا شروع ہوئی۔ ہندوستان میں ۱۶/اپریل ۱۸۵۳ء سے جب ٹرین چلنے کی ابتدا ہوئی اُس وقت مسافت ممبئی سے تھانے کا درمیانی فاصلہ تھا۔ اُس سے پہلے لوگوں کی عادت بیل گاڑی وغیرہ کی تھی۔ ۴۰ سال پہلے ہمارے ایک عزیز بتاتے تھے کہ فلاں گاؤں کے رہنے والے ایک صاحب ہیں کہ ہر لحاظ سے ہوش مند، صحت مند، فارغ البال؛ لیکن اُنھوں نے کبھی ٹرین دیکھی ہی نہیں تھی۔ مطلب یہ کہ لوگ، ہر قسم کے ہوتے ہیں۔

بتانے] کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ اور سو دو سو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اُسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت۔ یہ مثال ہے اِس کی، کہ اُس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔

اطلاقی نوعیت-مابعدالطبیعاتی مثال:

اِسی طرح اگر کسی نے یہ سُنا کہ قیامت کے روز پُل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا۔ [تو] چوں کہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں، اس لیے یہ تعجب ہونا کہ کیوں کر ہوگا [قابلِ] تعجب نہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ اُس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں؛ کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے، تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی، تو اُس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں؛ لیکن خود اِسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت [کا] قدم [کی وسعت] سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے۔ یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی، اِس کے خلاف نہ دیکھا ہو۔ یا دیکھا ہو؛ مگر اِتنا تفاوت [فرق] نہ دیکھا ہو۔ جیسے بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے [جس کی وسعت، قدم کی وسعت سے کم تو ہے؛ لیکن بال اُس سے کہیں زیادہ باریک ہے]؛ مگر اِس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے [کہ آخرت میں بال جیسی یا اُس سے بھی زیادہ باریک چیز پر چلنا ممکن ہو جائے]؟ اِس بنا پر اگر کوئی [قیامت میں پل صراط پر یعنی بال سے زیادہ باریک چیز پر چلنے کے واقعہ کو غلط بتائے گا اور] تکذیب کرے گا، تو اُس کی حالت اُسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل [گاڑی] کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ [یہ سمجھ میں نہ آنے کی مابعدالطبیعاتی مثال ہے]۔(۱)

---

(۱) پل صراط پر چلنے کی نفی پر عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ اور نقل سے اِس کا ثبوت ہے۔ اب رہا یہ خیال کہ کیا نقل اور مخبرِ صادق کی جانب سے محال بات کی بھی خبر دی جاسکتی ہے؟ اِس کا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ رسولوں =

نقل-Revelation-پرمبنی مثال:

البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بُزرگ کی اولاد کو-اگر چہ وہ مومن بھی نہ ہوں- اُس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنالے گا-[تو یہ بات اگرچہ عقل کی رو سے محال نہیں تھی؛ لیکن] چوں کہ اِس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل [قرآن وحدیث کی] وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے(۱)، اِس لیے اِس [بخشے جانے] کی نفی کی جاوے گی اور اِس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔ [پل صراط پر چلنا مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی، کافر کی بخشش ہو جانے کی مثال ہے باطل ہونے کی۔]

= نے ایسی کوئی بات نہیں بتائی جس کے محال ہونے پر عقلیں قطعی حکم دے سکیں؛ بل کہ رسولوں کی خبر دینا دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک تو وہ جس پر عقل اور فطرت گواہی دے۔ دوسرے وہ جن کو عقلیں دریافت نہ کرسکیں؛ مثلاً غیب کی باتیں جو رسولوں نے عالم برزخ اور قیامت اور عذاب کے متعلق مفصل بیان فرمائی ہیں۔ باقی ہر حال میں رسولوں کی خبریں از روئے عقول سلیمہ محال نہیں ہوتی ہیں۔ (حکیم الامت: المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ ص ۳۲۳)

(۱) ''اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ ۔ بے شک اللہ تعالیٰ اِس بات کو (سزا دے کر بھی) نہ بخشیں گے کہ اُن کے ساتھ کسی کو شریک قرار دیا جاوے (بل کہ سزائے دائمی میں مبتلا رکھیں گے) اور اِس کے سوا اور جتنے گناہ ہیں (خواہ صغیرہ یا کبیرہ) جس کے لیے منظور ہوگا (بلا سزا) وہ گناہ بخش دیں گے۔''
(النساء: ۴۸، ۱۱۶۔ بیان القرآن ملتانی جلد ۱ ص ۱۲۲)

[اصول موضوعہ] نمبر۲

[تمہید: اِس اصول میں ''واجب''، ''ممتنع'' اور ''ممکن'' کی وضاحت کی گئی ہے۔ یہ دوسرا اصول اہم اِس وجہ سے بھی ہے کہ عقل کے نزدیک جو چیزیں ممکنات میں داخل ہیں وہ جدید فلسفہ اور سائنس کی راہ سے مظاہرِ فطرت کے واقعاتی امور (matter of facts) کے مغالطہ میں محال کے دائرہ میں دکھلائی جاتی ہیں۔ اِس اصول کی رو سے حضرتؒ نے آسمانوں کا - اس طور پر جیسا جمہور اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے- عقل کی رو سے ممکن ہونا واضح کیا ہے اور نقل کے ذریعہ ثبوت کو اُس پر حجت قرار دیا ہے۔ف]

متن- جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کو بتلاتی ہو، اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اِسی طرح اگر دلیل نقلی اُس کے عدم وقوع [واقع نہ ہونے] کو بتلاوے، تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح

واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں:

۱-واجب[Necessary]: ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع [اور ضروری] ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اُس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اِس کو ''واجب'' کہتے ہیں۔

۲- **ممتنع** [**Impossible**]: دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلا وے، مثلاً ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی [اور قابلِ انکار] ہے کہ عقل اِس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اِس کو "ممتنع" اور "محال" کہتے ہیں۔(۱)

۳- **ممکن** [**Possible**]: تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلا وے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے؛ بل کہ دونوں شِقُّوں کو محتمل قرار دے [وجود و نفی - دونوں پہلوؤں - کو جائز بتائے]۔ اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے۔ مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ - قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے - عقل نہ اِس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اِس کے بطلان کو؛ بل کہ اُس [عقل] کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اِس کو "ممکن" کہتے ہیں؛ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو، تو اُس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اُس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے، تو اُس کے عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] کا اعتقاد ضروری ہے۔

اطلاقی نوعیت Applied view:

محسوسات میں: مثلاً مثال مذکور میں [کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے، رقبہ کی] جانچ کے بعد کہیں اُس کو صحیح کہا جاوے گا، کہیں غلط۔

منقولات -Revelation- میں: اِسی طرح آسمانوں کا اُس طور سے ہونا جیسا جمہور اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً: [عقل کی رو سے] ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اُس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ، نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں

(۱) "ممتنع" اور "محال" کی اصطلاحی تعریف اور اِطلاقی وضاحت اصولِ موضوعہ نمبر۳ کے تحت آرہی ہے۔

احتمالوں کو تجویز کرتی ہے۔اس لیے عقل کو اُس کے وقوع یا عدم وقوع [ہونے ، نہ ہونے] کا حکم کرنے کے لیے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ چناں چہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اُس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی ، اِس لیے اُس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔(۱)

یک شبہہ کا اِزالہ:

اور اگر فیثاغورسی نظام کو اُس کے عدم وقوع: [آسمان کے نہ ہونے] کی دلیل نقلی سمجھی جاوے ، تو یہ محض ناواقفی ہے۔ کیوں کہ اُس [فیثاغورسی نظام] کا مقتضا غایت مافی الباب [زیادہ سے زیادہ] یہ ہے کہ اِس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر واقعی کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اُس کے عدم کی نہیں [یعنی فی الواقع کسی کام کا کسی بات پر موقوف نہ ہونا اُس کام کے نہ ہونے کی دلیل نہیں](۲) مثلاً [شہر میں] کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا ، اِس کی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر

---

(۱) آسمان کا وجود نقل یعنی مخبرِ صادق کی خبر سے ثابت ہے: ”اللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ الاٰیۃ: اللہ ایسا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے ......“ (الطلاق:۱۲، فُصّلت:۹، ۱۲، الانبیاء:۳۲، الجن:۸۔ بیان القرآن جلد ۱۲ص ۸) احادیث معراج سے اِس امر کی طرف رہنمائی ملتی ہے کہ آسمان میں دروازے ہیں جنہیں بند کیا گیا، کھولا گیا۔ چناں چہ جبرئیل علیہ السلام نے اِجازت لی، تو اُن کے لیے وہ دروازے کھولے گئے۔

(۲) اِس موقع پر ایک شبہہ کا اِزالہ کیا گیا ہے۔وہ شبہہ یہ ہے کہ جب عقل کی رو سے آسمان کا ہونا، نہ ہونا دونوں ممکن ہے۔اور ابھی ثابت ہوا ہے کہ جس ممکن کی تائید دلیلِ نقلی سے ہو، اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔ اِس تناظر میں ہم یہ پاتے ہیں کہ یونانی فلسفی فیثاغورس (۵۷۰-۴۹۵ق.م) سے بہ طور نقل کے یہ تحقیق منقول ہے کہ آسمان موجود نہیں ہے۔اس شبہہ کا جواب بیان القرآن میں اِس طرح دیا گیا ہے کہ فیثاغورس کی تحقیق کا مطلب لوگوں نے غلط سمجھا۔ اُس کا مطلب یہ ہے کہ: ”...... یہ ممکن ہے کہ نظام طلوع وغروب میں آسمان کو دخل نہ ہو؛ لیکن اس سے نفی (آسمان کے۔ف) وجود کی لازم نہیں آتی۔“ (بیان القرآن: ملتانی جلد ۱ ص ۱۰۴) اور فیثاغورس کی تحقیق کا حاصل جو کچھ ہے اُس میں =

....

= فی الواقع آسمان کا نہ اِقرار ہے، نہ انکار''۔''فیثا غورس کا کوئی صریح قول اس بارے میں [ہے ہی] نہیں ۔ اُس کا مطلب تو یہ ہے کہ نظامِ طلوع وغروب میں آسمان کی حرکت کو کوئی دخل نہیں ۔ اگر آسمان ساکن اور زمین متحرک ہو، تب بھی نظام درست ہوسکتا ہے؛ چناں چہ وہ زمین کو متحرک کہتا ہے اور بطلیموس آسمان کو متحرک اور زمین کو ساکن ۔ اور اس (بطلیموسی قول :ف) پر بھی کوئی دلیل نہیں ۔ پس (فیثا غورس کے :ف) اس قول سے آسمان کے نہ ہونے پر کیسے استدلال ہوسکتا ہے؟ محض غلط فہمی ہے''۔ اور'' گو اس نظام طلوع وغروب کے لیے سمٰوات کی ضرورت نہ ہو؛ لیکن نظام خاص کی ضرورت نہ ہونا نفی کی تو دلیل نہیں ہوسکتی، آسمان دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے۔اس کی نفی کرنا جائز نہیں ۔''

(حکیم الامت :ملفوظات جلد ۲۹ ص ۴۱۷ ''مقالاتِ حکمت'')

اب اس ثابت شدہ مسئلہ کو کہ'' آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے، لازم اور واجب ہے۔'' سامنے رکھیے، پھر بعض معاصر مفکروں کے ذریعہ سائنسی اصطلاح کے ساتھ تطبیق دینے کی یہ کاوش ملاحظہ فرمایئے! ڈاکٹر ہارون یحیی صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن ہماری توجہ آسمان کی ایک دلچسپ خصوصیت کی طرف مبذول کراتے ہوئے فرماتا ہے۔ ﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُوْنَ ﴾ (سورۃ الانبیاء ۳۲) (اور ہم نے آسمان کو ایک محفوظ چھت بنادیا؛ مگر یہ ہیں کہ کائنات کی نشانیوں پر توجہ ہی نہیں کرتے)''۔ یہ ترجمہ ذکر کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں:

''جیسے کہ ہم جانتے ہیں کہ زمین ۷ گرداگردی کی فضائی تہوں (Space Layers) پر مشتمل ہے۔ اِن میں سے ہر تہہ زندگی کو برقرار رکھنے کے لیے کسی نہ کسی اہم فرض کو پورا کررہی ہے۔ تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تہیں بعض مادوں یا شعاعوں کو زمین پر واپس بھیج دیتی ہیں یا فضا میں اچھال دیتی ہیں۔''

پھر اِن تہوں کی دائروی (Recycling) کارکردگی کی تفصیلات مثلاً اس طرح بیان کی ہے:

زمین پر پہلی تہہ ٹروپوسفیئر یعنی کرۂ اول (Troposphere) ۱۳ سے ۱۵ کلومیٹر تک ہوتا ہے۔زمین سے اٹھنے والے آبی بخارات جب اِس تک پہنچتے ہیں تو یہ تہہ انہیں گاڑھا کرکے پانی کی شکل دے دیتی ہے۔اور وہ بارش کی شکل میں زمین پر واپس آجاتے ہیں۔

اوزون کی تہہ یا اوزونوسفیئر (Ozonosphere) ۲۵ کلومٹر تک بلند ہوتی ہے۔یہ فضا سے آنے والی بالائے بنفشی کو واپس منعکس کردیتی ہے۔ یہ سخت نقصان دہ تابکاری ہوتی ہے۔اوزون کی تہہ اگر اسے واپس خلا میں نہ پھینک دیتی تو زندہ اجسام کو بہت نقصان پہنچتا۔

....

اس سے اوپر آئنو سفیئر کرۂ روانیہ (Ionosphere) ہے۔ جو زمین سے چلنے والی ریڈیائی لہروں کو زمین پر واپس منعکس کر دیتی ہے۔ یہ ایک قسم کے منفعل مواصلاتی سیارے کی طرح کام کرتی ہے اور دور دور کے وائرلیس پیغامات، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی نشریات سننا ہمارے لیے ممکن بنا دیتی ہے۔

کرۂ مقناطیسیت: وہ تہہ ہے جو سورج اور دوسرے ستارے سے نکل کر آنے والے ریڈیائی ذرات کو زمین پر پہنچنے سے روکتی ہے۔ یعنی یہ انہیں دوبارہ فضا میں پھینک دیتی ہے۔"" سائنس دانوں نے فضائی تہوں کی ان خصوصیات کا ماضی قریب میں پتہ چلایا جن کا قرآن مجید نے صدیوں پہلے حوالہ دے دیا تھا۔۔۔۔"

اِس جگہ ڈاکٹر صاحب نے آسمان کی تفسیر 'فضائی تہہ' سے کر دی ہے؛ حالاں کہ آسمان، سماء یا سموات ایک شرعی اصطلاح ہے۔ اُس کو سائنسی اصطلاح میں فضائی layers کے مترادف بتانا اور یہ کہنا کہ: ایک معنی میں "لفظ" آسمان" کا مطلب فضا کی سات تہیں (layers) ہیں' اور اِن سات تہوں کو قرآنِ کریم کا: عظیم معجزہ باور کراتے ہوئے یہ کہنا کہ "یہ حقائق ۲۰ ویں صدی کی ٹیکنالوجی وجود میں آئے بغیر انسان کے علم میں کبھی نہ آسکتے تھے جو قرآن نے چودہ سو سال پہلے منکشف فرما دیئے تھے"، درست نہیں۔ (مزید تحقیق ملاحظہ ہو' انتباہِ چہارم متعلق قرآن'')

حقائق منکشف ہونا الگ بات ہے اور آیتِ قرآنی کی غلط تفسیر کرنا معنوی تحریف ہے۔ افسوس! مفسر عبد الماجد دریابادی اپنی تفسیر القرآن میں اِسی رجحان کے اسیر دکھائی دیتے ہیں: "سماء کا ترجمہ اِس سیاق میں اگر ضبابہ یا کہر (Nebula) سے کیا جائے، تو بھی بے تکلف ممکن ہے۔ اور مراد وہ کہر کی چادر لی جائے جو کرۂ ارض کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے اور اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔"

(تفسیر ماجدی جلد ہفتم ص ۲۷۱، ادارہ تحقیقات و نشریات اسلام لکھنؤ ۲۰۱۲)

یہ تو واضح ہے کہ ہر دو مفسر کی مذکورہ توجیہیں، تفسیر کے صحیح اصولوں کی خلاف ورزی ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے؛ لیکن یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ تہیں اگر سات ہوں تو بھی ضبابہ یا کہر (سحابے) سات کے عدد میں محدود نہیں؛ بل کہ کروڑوں کی تعداد میں بتائے جاتے ہیں۔ "انسانی ذہن کو چکرا دینے والی" کروڑوں اربوں ستاروں کی فلکیاتی کائنات کے ہوش ربا اکتشافات کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا عبد الباری ندویؒ لکھتے ہیں:

"لیکن مدہوش کرنے والے یہ اعداد اصل میں بیرونی خلا میں شروع ہوتے ہیں جہاں کروڑوں سحابے (Nebula) اور اربوں ارب ستارے پائے جاتے ہیں۔" (مولانا عبد الباری ندوی: مذہب اور سائنس ص ۱۲۱)

ایسی صورت میں جب کہ نصوص میں آسمان کی تعداد سات بتائی گئی ہے" آسمان" سے سحابے۔ جن کی تعداد=

میں تحصیل دار موجود بھی نہیں؟ غایت مافی الباب [بہت سے بہت] یہ ہے کہ اُس [کام] کا ہونا تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں؛ لیکن دوسری دلیل سے تو اُس کی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ [اسی طرح فیثا غورسی اصول میں یہ کہا گیا ہے کہ آسمان کے وجود کے بغیر نظام عالم قائم رہ سکتا ہے۔ فیثا غورسی نظریہ میں جس طرح آسمان کا اِقرار نہیں کیا گیا، اُسی طرح اِنکار بھی نہیں کیا گیا۔ اِس لیے نظام طلوع وغروب میں آسمان کو دخل نہ ہو اور دوسری دلیل -مثلاً دلیل نقلی- سے آسمان کا موجود ہونا ثابت ہوجائے، تو کسی کے پاس اُس کی نفی کی کیا دلیل ہے؟]

= کروڑوں ہے- کس طرح مراد لیے جاسکتے ہیں؟ پھر جب آیت میں یہ مذکور ہے کہ احکام فرشتوں کو سونپے گئے، ایسی صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ ڈیوٹی تہوں کو سونپی گئی (جیسا کہ ڈاکٹر ہارون یحیٰی نے لکھا ہے)، تو تہیں تو ہیں سات اور فرشتے ہیں بے شمار، تو دونوں ایک دوسرے کے مترادف کیسے ہوجائیں گے؟

اصل میں، صحیح بات یہ ہے کہ ''سبع سمٰوات'' سے سات تہیں مراد ہیں، نہ ہی ضیابے وسحابے؛ بل کہ شریعت میں اِن کی جو کچھ وضاحت ہے، وہی مراد ہے، یعنی سات آسمان۔ متذکرہ بالا آیتوں کی صحیح تفسیر اِس طرح ہے:

''(چوں کہ سماوات ملائکہ سے معمور کردیئے تھے اس لیے) ہر آسمان میں اُس کے مناسب اپنا حکم (فرشتوں کو) بھیج دیا (یعنی جن فرشتوں سے جو کام لینا تھا وہ ان کو بتلادیا....)'' ڈاکٹر ہاروں یحیٰی نے ''حکم'' (فرشتوں کو) بھیج دیا'' ترجمہ کرنے کے بجائے ''ڈیوٹی تہوں کو سونپ دی'' کیا ہے۔

اِسارتِ سائنس کا یہ بھی ایک نمونہ ہے جسے تفسیر ماجدی میں ذکر کیا گیا ہے کہ فرشتوں کے شرعی مضمون کی تفہیم معاصر سائنسی اصطلاح میں کردی: ''فرشتے اور نوری زنجیریں، یہ محض اصطلاحیں ہیں مذہب کی۔ اہلِ سائنس اِنہی حقیقتوں کو اپنی اصطلاحوں میں ''قانونِ فطرت''، قوتِ کشش وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔''

(تفسیر ماجدی جلد ہفتم ص ۱۷۱ ادارہ تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ ۲۰۱۲)

اس سلسلہ کی اصل گفتگو ''الانتباہات المفیدۃ'' کے ''انتباہِ چہارم متعلق قرآن............'' میں قرآنی آیات: سائنسی تحقیقات کے ساتھ انطباق میں غلو کے تحت کی گئی ہے، وہاں ملاحظہ کرنا چاہیے۔

[اصول موضوعہ] نمبر۳

[تمہید: اِس تیسرے اصول میں محال (ناممکن) اور مستبعد (تعجب خیز ہونے) کے درمیان فرق واضح کر کے دونوں کے اِطلاقات (applications) ظاہر کیے گئے ہیں۔ اور بتایا گیا ہے کہ: مستبعد کی تکذیب وانکار محض خلاف عادت ہونے کی بنا پر جائز نہیں۔ ہاں انکار کی کوئی دلیل ہو، تو اور بات ہے۔ اِس مسئلہ کو مثالوں سے واضح کرنے کے بعد ثابت کیا ہے کہ قیامت میں ہاتھ پیروں کے بولنے کا واقعہ چوں کہ صرف مستبعد یعنی تعجب خیز ہے، محال نہیں؛ لہٰذا اِنکار جائز نہیں۔ دوسری طرف یقینی خبر۔ یعنی نص قطعی۔ کے ذریعہ اِس واقعہ کی اطلاع دی گئی ہے، اس لیے اِس کا تسلیم کرنا اور قائل ہونا ضروری ہے۔ف]

محال عقلی اور خلافِ عادت

متن۔محال عقلی [عقلی طور پر ناممکن] ہونا اور چیز ہے اور مستبعد [تعجب خیز] ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جُدا جُدا ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل [جس کا ادراک عقل کے ذریعہ نہ ہوسکے]۔ اِن دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح

محال[Impossible] کی تعریف:

محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے۔ اِس کو ''ممتنع'' بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۲ میں آچکا ہے۔(۱)

مستبعد[Improbable] کی تعریف:

اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلاوے؛ مگر [یہ ممکن ہے کہ]؛ چوں کہ اُس کا وقوع [پذیر ہونا] کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بہ کثرت سُنا نہیں، اس لیے- اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کو سن کر اول دہلہ [ابتدائی لمحہ] میں متحیر و متعجب ہو جاوے۔ [اِس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں] جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۱ میں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے۔(۲)

مستبعد اور محال کے احکام:

اِن کے: [محال عقلی اور مستبعد کے] احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب و انکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے۔ [محال کے اِنکار کے لیے صرف اِتنا کافی ہے کہ وہ محال ہے] اور مستبعد کی تکذیب و انکار محض بنا بر اِستبعاد کے [صرف اِس وجہ سے کہ سمجھ میں نہیں آتا] جائز بھی نہیں؛ البتہ اگر علاوہ اِستبعاد کے دوسرے دلائل، تکذیب [و اِنکار] کے ہوں، تو تکذیب [و اِنکار] جائز؛ بل کہ واجب ہے۔ جیسا اوپر [اصولِ موضوعہ] نمبر۱ و

---

(۱): ممتنع (محال): جسے عقل یقیناً غلط سمجھتی ہو۔ اس کی مثال: ایک اور دو کا برابر ہونا ہے۔

(۲) اصل موضوع نمبر۱ میں بتایا گیا ہے کہ: ''کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُس کے باطل ہونے کی نہیں۔'' وہاں اِس اصول کو ریل گاڑی کی مثال سے سمجھایا گیا تھا۔

نمبر ۲ / میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ: اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا، تو اُس کی تکذیب [و اِنکار] ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل [گاڑی] بدون [بغیر] کسی جانور کے لگائے چلتی ہے، تو تکذیب [و اِنکار] جائز نہیں۔ باوجودے کہ ایسے شخص کے نزدیک ۔جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں۔ مستبعد اور عجیب ہے۔

عجیب اور غیر عجیب واقعات:

بل کہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں؛ مگر بہ وجہ تکرارِ مشاہدہ واُلف [الفت] وعادت کے اُن کے عجیب ہونے کی طرف اِلتفات نہیں رہا؛ لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اِس [عجیب ہونے] میں مساوی [اور برابر] ہیں۔

اطلاقی نوعیت۔محسوسات میں:

مثلاً ریل [گاڑی] کا اِس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا فی نفسہٖ [اپنی ذات کی حد تک] اِن دونوں میں کیا فرق ہے؟ بل کہ دوسرا امر [نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا] واقع میں زیادہ عجیب ہے؛ مگر جس دیہاتی نے امرِ اول [ٹرین کے چلنے] کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امرِ ثانی [نطفہ کے رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانے] کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو، تو ضرور وہ امرِ اول [ریل گاڑی کے چلنے] کو۔ اِس وجہ سے [کہ دیکھا نہیں]۔ عجیب سمجھے گا اور امرِ ثانی [نطفہ کے رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانے] کو۔ باوجودے کہ وہ امرِ اول [ٹرین کے چلنے] سے عجیب تر ہے۔ عجیب نہ سمجھے گا۔(۱)

(۱) نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان بن جانا کس قدر عجیب تر ہے! میڈیکل سائنس میں اس کا مطالعہ کر کے دیکھیں، تو معلوم ہوگا کہ ایک باریک ترین خلیہ جو کسی حرف سے نہیں بل کہ حرف کے کسی ایک ''نقطہ'' سے بھی باریک ہوتا ہے، کیسے=

طبیعاتی و مابعد الطبیعاتی امور میں:

اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا؛ مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا: وہ، گراموفون [یا مثلاً آلۂ محافظِ صوت] (۱) کے اِس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اِس فعل کو عجیب سمجھتا ہے۔

اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں؛ لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال

= ایک صاحبِ اِدراک شخصیت کا روپ دھار لیتا ہے! یہ خلیہ جن مرحلوں میں سے گزرتا ہے، بڑے پُر اسرار ہوتے ہیں۔ دنیا میں جتنے نمایاں ترین اسرار رونما ہوتے ہیں، انسانی بچے کی تخلیق ان سب سے بڑھ کر حیرت انگیز ہوتی ہے۔ (R. M. Unravelling the mind of God بحوالہ ڈاکٹر ہارون یحییٰ: قرآن رہنمائے سائنس از ص ۲۳۱، ۲۳۲)

(۱) ایک خاص قسم کا باجا ہے جس پر دھاری دار ٹکیاں بجائی جاتی ہیں اور جس میں خاص طریقہ سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو ''گراموفون ہاتھ پیر کے بولنے پر بڑی دلیل ہے۔ کیوں کہ گراموفون میں تو روح بھی نہیں اور کلام کرتا ہے، تو اعضائے انسانی کے بولنے میں کیا تعجب ہے جن میں حیات کا تلبس ہے (انسانی ہاتھ پاؤں میں تو زندگی موجود ہے)'' (اشرف الجواب) ''گراموفون (جو کہ جمادِ محض ہے، اس: ف) کی ایجاد سے منکرین کی گردنیں پست ہوگئیں''۔ خدا تعالیٰ کو تو اس پر بھی قدرت ہے کہ جس چیز میں زندگی نہ ہو اُس میں زندگی پیدا کردیں: ''پس اسی طرح جنت میں کواڑ اور چوکھٹ بولیں تو کیا بعید ہے''؟ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸/ حسن العزیز ج ۸ ص ۱۲۹)

اور ایک گراموفون نہیں؛ بل کہ حکیم الامت کے اِمکان - اِمتناع، اِستبعاد - اِستحالہ، ثبوت - نظیر کا حوارِ علمی، بیانیہ اور ڈسکورس کے پیرایہ میں اِن امور کو جانچنے کے بعد جس طریقہ پر مسلسل دریافتیں آتی چلی گئی ہیں، اُنہیں دیکھتے ہوئے اگر فہم و اِنصاف سے کام لیا جائے، تو مذکورہ اعتراضات کی حمایت کا نام عناد ہی رکھا جاسکے گا۔

اُنہی دریافتوں میں سے ایک یہ ہے کہ: ۱۹۵۱ء میں محقق چارلس جنس برگ (Charles Ginsburg: 1920-1992) نے حیاتیاتی منظر اور شبیہ کو رَواں طور پر پیش کرنے کا آلہ ویڈیو ٹیپ ریکارڈر دریافت کیا جو کیمرہ سے رواں حیاتیاتی مناظر اور شبیہیں لے کر اُنہیں برقی تحریکات میں تبدیل کر کے مقناطیسی ٹیپ پر محفوظ کر دیتا ہے۔ (Charles Ginsburg: Wikipedia) اور اب ۲۱ ویں صدی کے ابتدائی دو عشروں کے سائبر اور ڈیجیٹل عہد میں بے جان چیزوں سے جس جس طرح کے دانشمندانہ امور انجام پار ہے ہیں، وہ تو، اب بدیہیات میں شامل ہیں۔

سمجھ کر نص [قرآن وحدیث] کی تکذیب [وانکار] کرے۔ یا بلاضرورت اُس کی تاویلیں کرے۔ غرض محض اِستبعاد کی بنا پر اِس [عجیب واقعہ] میں احکام، محال [کے یعنی خلافِ عقل ہونے] کے جاری کرنا غلطی عظیم ہے۔(۱)

البتہ اگر علاوہ اِستبعاد [وتعجب خیزی] کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اُس کے عدم وقوع

---

(۱) **خلافِ عقل کی تعریف:** ''خلافِ عقل وہ ہے جو عقلاً ناممکن ہو۔ یعنی عقل اُس کے ''محال ہونے'' پر دلیل قائم کر سکے۔ اور ''استحالہ'' کہتے ہیں اجتماعِ نقیضین کو۔ تو خلافِ عقل وہ ہے جس کے ماننے سے نقیضین کا ایک محل میں ایک آن میں ایک جہت سے مجتمع ہونا لازم آ جائے۔ اب جو لوگ معادیات کو اور پل صراط، وزنِ اعمال وغیرہ کو خلافِ عقل سمجھتے ہیں، وہ مہربانی کر کے اُن کے استحالہ پر دلیل قائم کریں اور بتلائیں کہ اُن کے ماننے سے اجتماعِ نقیضین کیوں کر لازم آتا ہے۔ یقیناً وہ ہرگز کوئی دلیل عقلی ان کے استحالہ پر نہیں قائم کر سکتے۔ بس بہت سے بہت یہی کہیں گے کہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کیوں کر ہو جائے گا؟''

خلافِ عادت واقعات: قرآن مجید کی سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں مذکور ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ سے پیدا کیا گیا اور صحیح بخاری و مسلم میں مختلف طریقوں سے یہ روایت مروی ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا۔ جمہور امت کا یہی موقف ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سورۂ نساء کے تفسیری فائدہ کے تحت لکھتے ہیں:

''اِس آیت میں پیدائش کی تین صورتوں کا بیان ہے، ایک تو جاندار کا بے جان سے پیدا کرنا، کیوں کہ آدمؑ مٹی سے پیدا ہوئے ہیں۔ دوسرے جاندار کا جاندار سے بلا طریقِ توالدِ متعارف پیدا ہونا، کیوں کہ حضرت حوا حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں، جیسا حدیث شیخین وغیرہما میں ہے۔ اِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ وَ اِنَّ اَعْوَجَ شَيْءٍ مِنْ ضِلَعٍ اَعْلَاهُ (عورتیں ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہیں)۔ اور تیسرے جاندار کا جاندار سے بطریقِ توالدِ متعارف پیدا ہونا جیسا اور آدمی آدم وحوا سے اِس وقت تک پیدا ہوتے آ رہے ہیں۔ اور فی نفسہٖ عجیب ہونے میں اور قدرت کے سامنے عجیب نہ ہونے میں تینوں صورتیں برابر ہیں۔ پس بعد ثبوت بالدلیل کے کسی صورت کا محض بنا بر توہم پرستی انکار کرنا، جیسا کہ بعضے صورتِ ثانیہ (حضرت حوا کا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہونے۔ف) کے منکر ہیں، نہایت ہی ظلم ہے۔......'' (بیان القرآن: جلد ۱، پارہ ۴، ص ۳۱۶) لیکن اس کے برخلاف بعض مفسروں نے مذکورہ آیت کی تفسیر میں یہ لکھا کہ:

''یہ روایت کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم کی پسلی سے ہوئی ہے، توریت کی ہے.... بعض حدیثی =

[وقوع پذیر نہ ہونے] پر قائم ہو، تو اُس وقت اُس کی نفی کرنا واجب ہے۔ جیسا [اصولِ موضوعہ] نمبر ۱ میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹے میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلیل صحیح اُس کے وقوع [پذیر ہونے] پر قائم ہو اور عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] پر اُس درجہ کی دلیل نہ ہو، تو اُس وقت وقوع [پذیر ہونے] کا حکم واجب ہوگا۔ مثلاً جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد، شائع [وعام] اور مسموع نہ ہوئی [، سننے میں نہ آئی] تھی، اُس وقت اگر کوئی خبر دیتا کہ میں نے خود اِس کو [مثلاً تار، ٹیلی گرام کو] دیکھا ہے تو اگر اِس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا، تو گو تکذیب [واِنکار] کی حقیقۃً تو گنجائش نہ تھی؛ مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہوسکتی تھی۔ لیکن اگر اُس کا صادق [وسچا] ہونا یقیناً ثابت ہوتا، تو اصلاً گنجائش تکذیب [واِنکار] کی نہیں ہوسکتی۔

یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال [خلافِ عقل] اور مستبعد [خلافِ عادت] کے۔ اِس بنا پر پل صراط کا - بہ کیفیتِ کذائیہ - گذرگاہِ خلائق بننا [پل صراط کے جو اوصاف بیان کیے جاتے ہیں کہ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا، اُس کے اِن اوصاف کے ساتھ لوگوں کا اُس پر چلنا] چوں کہ محال نہیں، صرف مستبعد ہے اور اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اُس عبور [پل صراط پر سے گزرنے] کی نفی وتکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اِسی طرح اُس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

= روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو اور قرآن مجید نے اس سلسلہ میں سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ کہا ہے اُس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہوسکتی ہے"۔

یاد رکھنا چاہیے کہ بغیر کسی عقلی وشرعی مجبوری کے ظاہر معنی سے عدول کر کے "اور طریقوں سے" تفسیر کرنا، گویا صحیح عقلی اصول چھوڑ کر فطرت پرستوں کے خیالات کی ہم نوائی کرنا ہے جو حضرت حوا کا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہونے کو خلاف فطرت ہونے کی بنا پر محال گردانتے ہیں۔

[اصول موضوعہ] نمبر ۴

[تمہید: کسی چیز کے موجود ہونے کا ثبوت تین طریقہ سے ہوتا ہے۔
۱: مشاہدہ۔ ۲: مخبر صادق کی خبر۔ ۳: استدلال عقلی۔ علم حاصل ہونے کی اِن تین دلیلوں میں سے محسوس دلیل صرف ایک ہے، باقی دو دلیلیں غیر محسوس ہیں۔ اِس سے معلوم ہوا کہ غیر محسوس اشیاء بھی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشاہدوں و تجربوں اور عقلی دلیلوں کے ماسوا نقل سے ثابت ہونے والی باتوں کا انکار۔ محض اِس وجہ سے کہ مشاہدہ، تجربہ اور عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔ جائز نہیں؛ مثلاً قرآن وحدیث نے خبر دی ہے کہ ہم سے بلندی پر ''آسمان'' نام کے سات عظیم اجسام ہیں۔ تو اگر اِس نظر آنے والے نیل گوں خیمہ کے سبب، اپنی خصوصیات کے ساتھ وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں، تو محض نظر نہ آنے کی وجہ سے اِنکار درست نہیں۔ اصولِ ذیل ملاحظہ ہو۔ ف]

متن۔ موجود ہونے کے لیے محسوس اور مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح

ذرائعِ علم:

واقعات پر وقوع [پذیر ہونے اور موجود ہونے] کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے:

۱۔ مُشَاہدہ [Observation]: ایک مُشَاہدہ، جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔

۲-مخبر صادق کی خبر [Report from a truthful reporter]:

دوسرے مخبر صادق [سچی خبر دینے والے] کی خبر، جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اِس [طریقہ سے قبول کرنے] میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اِس سے زیادہ صحیح اِس کی مُکَذِّب [جھُٹلانے والی] نہ ہو۔مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا؛ حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے۔پس یہاں مشاہدہ اِس کا مُکَذِّب [اور غلط بتانے والا] ہے، اس لیے اِس خبر کو غیر واقع [اور غلط] کہیں گے۔

۳-استدلال عقلی [Rational argument]: تیسرے استدلالِ عقلی، جیسے دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اُس کے طلوع [ہونے اور نکلنے] کی خبر دی [؛ مگر چوں کہ معلوم ہے کہ سورج نکلنے پر ہی دھوپ نمودار ہوتی ہے، اس لیے] عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

اِن تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو [سب میں] مشترک ہے؛ لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور[ی] نہیں کہ جس امر کو واقع [اور موجود] کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو۔اور جو محسوس نہ ہو اُس کو غیر واقع [اور غیر موجود] کہا جاوے۔(۱)

---

(۱) ''صرف محسوس نہ ہونے کے سبب کسی امر کا انکار صریحاً عقل کی بدہضمی ہے۔'' (اشرف الجواب ص ۴۸۴)

''......شاید کوئی یہاں یہ کہے کہ ہم کو تحقیقاتِ جدیدہ سے قرآن پر شبہہ اس سے ہوتا ہے کہ حکماء (اہلِ سائنس) کا تو مشاہدہ ہے۔'' وہ تجربے اور مشاہدے کی بنیاد پر بات کہتے ہیں۔ ''میں کہتا ہوں کہ آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہوگئی، پھر شمس و کواکب ہوئے، نباتات ہوگئی اور نباتات سے حیوانات...'' کیا یہ مشاہدہ ہے کہ آفتاب کو سکون ہے، زمین کو حرکت ہے۔......؟'' (اشرف الجواب ۵۳۶)

اطلاقی مثال:

مثلاً نصوص: [قرآن وحدیث] نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہتِ فوق میں [بلندی پر] سات اجسام عظام ہیں، کہ اُن کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اِس نظر آنے والے نیل گوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں، تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے اُن کے وقوع [اور وجود] کی نفی کر دی جاوے؛ بل کہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ مخبر صادق نے اُس [کے ہونے] کی خبر دی ہے، اس لیے اُس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔ جیسا اصول موضوعہ نمبر۲ میں مذکور ہے [کہ جس ممکن بات کے لیے دلیل نقلی صحیح موجود ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے]۔

[اصول موضوعہ] نمبر۵

[تمہید: دینی عقائد، رسول کی تعلیمات اور آخرت سے متعلق معاملات سب چیزیں محض نقل سے ثابت ہیں۔ خبر و نقل کے ذریعہ حاصل ہونے والی تمام چیزوں کے متعلق از روئے عقل ممکن ہونے ، نہ ہونے پر تو غور کیا جا سکتا ہے۔ اِسی طرح از روئے روایت، خبر کے سچی ہونے، نہ ہونے کا تو سوال کیا جاسکتا ہے؛ لیکن ثبوت کے بعد عقلی دلیل کا مطالبہ جائز نہیں۔ اصول موضوعہ ۵ میں یہی ثابت کیا گیا ہے۔ اور اِس اصول کا اِطلاق کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ قیامت کا آنا، مردوں کا زندہ ہونا وغیرہ امور چوں کہ منقول واقعات ہیں، اس لیے اِن کے متعلق بس اتنا کافی ہے کہ یہ واقعات محال نہیں۔ اور جس بات کا محال ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ ہو، وہ ممکن ہوتی ہے۔ دوسری طرف اصول نمبر۲ کے تحت بتایا جا چکا ہے کہ جس ممکن واقعہ کی خبر ایسا شخص دے جس کا سچا ہونا دلائل سے ثابت ہو، اُس کا ماننا ضروری ہے۔ ف]

متن۔ منقولات محضہ [purely reported fact] پر دلیل عقلی محض [purely rational argument] کا قائم کرنا ممکن نہیں ، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح

[اصولِ موضوعہ] نمبر۴ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولاتِ محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض [صرف عقلی دلیل، purely rational argument] سے استدلال ممکن نہیں۔ جیسا [اصولِ موضوعہ] نمبر۴ کی قسم سوم [''استدلالِ عقلی''] میں ممکن ہے۔ [کیوں کہ منقول واقعات صرف خبر سے ثابت ہوتے ہیں۔ ایسے واقعات میں عقل: محض اِمکان کا حکم کرتی ہے، کہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ عقل کے اِس اِمکانی فیصلہ کے بعد جب نقل سے ایک جانب راجح اور متعین ہو جائے، تو اُس کے ثبوت کا مطالبہ عقل سے کرنا محض فضول ہے۔]

حسی مثال:

مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے اِس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو۔ تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو؛ لیکن بجز اِس کے اور کیا دلیل قائم کر سکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ [وجنگ] کوئی امر محال تو ہے نہیں؛ بل کہ ممکن ہے۔ اور اِس ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے۔ اور [یہ قاعدہ ہے کہ] جس ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا قائل ہونا واجب ہے۔ جیسا [اصولِ موضوعہ] نمبر۲ میں مذکور ہوا۔(۱) اس لیے اِس واقعہ کا قائل ہونا ضرور[ی] ہے۔

---

(۱) کہ جو امر عقل کی رو سے ممکن ہو اور صحیح نقلی دلیل اُس کے ہونے کو بتلاتی ہو، اُس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اِطلاقی نوعیت: مابعد الطبیعاتی مثال:

اِسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہو جانا اور نئی زندگی کا دَوْر شروع ہونا ایک واقعہ منقولِ محض بالتفسیر المذکور [صرف نقل پر مبنی، مخبر کی خبر پر موقوف] ہے تو اِس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض [صرف عقلی ثبوت] کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ اِن واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں -گو سمجھ میں نہ آوے۔ کیوں کہ اِن دونوں [کا یعنی محال ہونے اور سمجھ میں نہ آنے] کا ایک ہونا صحیح نہیں۔- جیسا [اصول موضوعہ] نمبر ا میں بیان ہوا ہے [کہ کسی بات کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اور نہ ہونا سمجھ میں آجائے، اِن دونوں میں فرق ہے]- پس ممکن ٹھہرا۔ اور اس امر ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق [وسچائی] دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر ۲ [اصول موضوعہ ۲ کے مطابق] اِس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ (۱) اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلیِ محض بیان کی جاوے گی،

---

(۱) ''ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک مُخْبَر بہ (جس چیز کی خبر دی جارہی ہے اُس) کا ممکن ہونا۔ دوسرے مُخْبِر کا صادق ہونا۔ پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہ ممکن ہوں۔ دوسرے مُخْبِرِ صادق نے اُن کے وقوع (پذیر ہونے) کی خبر دی ہو۔ ان دو باتوں کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔ اب ہم معراج وغیرہ اور صراط ووزنِ اعمال وغیرہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرسکتے ہیں کہ یہ معجزات اور معادیات فی نفسہٖ ممکن ہیں۔ یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ (premise) ہے۔ اگر کسی کو اس مقدمہ میں کلام ہو تو اُس پر لازم ہے کہ اُن کے امتناع پر دلیل قائم کرے۔ اور ہم کو امکان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ امکان کی علت نہیں ہوتی بل کہ امتناع پر دلیل نہ ہونا یہی امکان کی دلیل ہے۔ اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ امتناع کہتے ہیں اجتماع نقیضین کو کہ محل واحد میں آن واحد میں جہت واحدہ سے ہو تو جس کو ان امور کے امکان میں کلام ہو وہ ثابت کرے کہ ان میں اجتماع نقیضین کس طرح لازم آتا ہے۔ دوسرا مقدمہ (premise) یہ ہے کہ جس امر ممکن کے وقوع (پذیر ہونے) کی خبر کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔ اور اِن معجزات ومعادیات کے وقوع (پذیر ہونے) کی خبر=

حقیقت اُس کی رفعِ استبعاد [تعجب دور کرنا] ہوگا جو مُستَدِل کا تبرع محض [دلیل بتانے والے کا اضافی احسان اور اُس کی محض رواداری] ہے اُس کے ذمے نہیں۔(۱)

= مخبر صادق نے دی ہے۔ پس یہ امور واقع و ثابت ہیں۔ ان مقدمات میں اگر کوئی کلام کرے تو اِس کا جواب ہمارے ذمے ہے۔''......اس جگہ یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ''اصول میں دلائلِ عقلیہ کی ضرورت ہے۔ خدا کا خدا اور رسول کا رسول ہونا ہم دلائلِ عقلیہ سے ثابت کردیں گے؛ لیکن فروع میں (منقولاتِ محضہ میں۔ف) تفویض محض ہوگی۔ اور اہلِ مذاہبِ باطلہ اپنے اصول پر دلیلِ عقلی صحیح قائم نہیں کرسکتے۔''

(حکیم الامت: ملفوظات جلد ۱۱، حسن العزیز ج ۲، جدید ملفوظات: ص ۱۱۸ تا ۱۱۹)

(۱) اِستبعاد (تعجب) دور کرنے کی ایک اِلزامی نظیر یہ ہے کہ:''آخرت میں اعمال کے وزن پر لوگ شبہ کرتے ہیں، یہاں بجلی کا وزن ہوتا ہے، تھرمامیٹر سے وزن حرارت کا ہوتا ہے، اس پر شبہ نہیں کرتے۔......''

(حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۲ ص ۳۳۶، ۳۳۷)

[اصول موضوعہ] نمبر ۶

[تمہید: ''آج کل تمام شبہات کا حاصل یہ ہے کہ اِس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس لیے یہ محال ہے۔ اور جو دعویٰ امکان کا کرتا ہے (اُس سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ: ف) وہ اُس کی نظیر دکھلائے۔ عجب اندھیر ہے کہ نظیر پر ثبوتِ شے کو موقوف بتلایا (جاتا: ف) ہے۔ اور جس چیز کی نظیر نہ ملے اُس کو خلاف عقل اور محال کہا جاتا ہے۔ لوگوں کو ثبوت کی حقیقت ہی معلوم نہیں۔ نظیر پر ثبوت کو موقوف سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جو صنائع اور عجائبات اِس زمانہ میں ایجاد یا مشاہدہ ہوئے ہیں، کیا اِس زمانہ سے پہلے کسی کے پاس اِن کی نظیر تھی؟ اور اگر نہ تھی تو کیا اُس وقت یہ خلاف عقل اور محال تھیں؟ اور اگر محال تھیں، تو پھر آج اُن کا وقوع کیوں کر ہوا؟ معلوم ہوا کہ کسی شے کا امکان نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں۔'' حکیم الامتؒ]

متن۔ نظیر [Precedent] اور دلیل [Argument] جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں، ایک نہیں۔ اور مدعی [دعویٰ کرنے والے] سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح

حسی مثال: مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم [ایڈورڈ ہفتم] نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا [تھا] اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اِس کی نظیر

[اِس جیسا واقعہ] بھی ثابت کرو کہ اِس کے قبل کسی اور بادشاہِ انگلستان نے ایسا کیا ہو۔ اور اگر نظیر [یعنی اِس جیسا واقعہ] نہ لاسکو، تو ہم اِس کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا:

☆ اُس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور [یا ورلازم] ہوگا؟ یا

☆ یہ کہنا کافی ہوگا کہ اِس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں؛ لیکن ہمارے پاس اِس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں۔ یا:

☆ اگر مقام گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو، تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔

☆ کیا اِس دلیل کے بعد پھر اِس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟

اطلاقی نوعیت: مابعدالطبیعاتی مثال:

اِسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے، تو:

☆ اُس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں۔

☆ اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اُس کی تکذیب [کرنے اور غلط بتانے] کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اُس کے ذمہ ضروری ہے۔ اور چوں کہ وہ [واقعہ نقل پر منحصر] منقولِ محض ہے، اس لیے حسب [اصولِ موضوعہ نمبر]۵/ اِس قدر استدلال کافی ہے کہ اُس کا محال ہونا ثابت نہیں۔ اور مخبر صادق نے اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کی خبر دی ہے، لہٰذا اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا اعتقاد واجب ہے؛ البتہ اگر مُستدِل [دلیل بیان کرنے والا] کوئی نظیر پیش کردے، تو یہ اُس کا تبرع [سلوک] واحسان ہے۔ مثلاً اگر گراموفون کو اُس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جمادِ محض ہونے کے اِس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔(۱) آج کل یہ ظلم ہے کہ نوتعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں،

(۱) اوپر گراموفون کی تحقیق گزر چکی ہے کہ اُس میں زندگی کے آثار بھی نہیں، ہاتھ پاؤں میں تو آثارِ حیات بھی پائے =

سو سمجھ لیں کہ یہ اِلزامِ مالا یلزم [غیر لازم کو لازم قرار دینا] ہے۔(۲)

= جاتے ہیں، اس لیے اگر قیامت کے روز یہ ہاتھ پاؤں کلام کرنے لگیں، تو کیا تعجب ہے؟

(۲) **نظیر کی حقیقت:** ''نظیر تو محض توضیح اور تنویر (بات کو واضح اور روشن کرنے: ف) کے لیے ہوا کرتی ہے۔ مدعیِ ثبوت (ثبوت کا دعویٰ کرنے والے) کے ذمہ نظیر کا پیش کرنا ہرگز لازم نہیں۔ خصوصاً ایسے مدعی کے ذمہ جو کسی امر کا ثبوت یہ کہہ کر کرتا ہو کہ یہ امر خلاف عادت بطور معجزہ کے واقع ہوا یا قیامت میں خلاف عادت یوں ہوگا، اُس کے ذمہ تو کسی قاعدہ سے بھی نظیر کا پیش کرنا لازم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ وہ تو اپنے دعوے میں تصریح کر رہا ہے کہ مدعا (دعویٰ: ف) بےنظیری کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اگر نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ کسی درجہ میں لازم بھی ہوسکتا ہے تو صرف اُس مدعی کے ذمہ ہوسکتا ہے جو اپنے دعوے کو موافقِ عادت بتلائے۔ اور جو خرقِ عادت کا مدعی ہو اُس سے نظیر کا مطالبہ عجب ہے۔''

ثبوت کی حقیقت: ''اب میں آپ کو ثبوت کی حقیقت بتلاتا ہوں جس کے نہ جاننے کی وجہ سے لوگوں کا مذاق ایسا بگڑ گیا ہے کہ آج علما سے معراج کی نظیر کا سوال ہوتا ہے، شق القمر کی نظیر کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس لیے یہ عقلی مسئلہ ہے کہ کسی خبر کا صحیح ہونا یا کسی امر کا واقع ہونا نظیر پر ہرگز موقوف نہیں؛ چناں چہ جن کو عقلیات سے کچھ بھی مس ہے وہ اس کو جانتے ہیں۔ مدعی اگر نظیر بیان کردے، تو یہ اُس کا تبرع ہے۔''

کسی شی کا ثبوت دلیل سے ہوا کرتا ہے اور دلیل اگر نقل و خبر سے تعلق رکھتی ہے، تو جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ: ثبوتِ خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ جس کی خبر دی جارہی ہے وہ چیز ممکن ہو، محال نہ ہو۔ دوسرے خبر دینے والا سچا ہو۔'' پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہ ممکن ہوں۔ دوسرے مخبر صادق (سچی خبر دینے والے) نے اُن کے وقوع کی خبر دی ہو۔ ان دو باتوں کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔''

۱: واقعہ کا ممکن ہونا- ''اب ہم معراج وغیرہ اور صراط و وزنِ اعمال وغیرہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرسکتے ہیں کہ یہ معجزات اور معادیات فی نفسہ ممکن ہیں۔ یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ اگر کسی کو اس مقدمہ میں کلام ہو، تو اُس پر لازم ہے کہ اِن کے امتناع (محال ہونے پر) پر دلیل قائم کرے۔''

امکان کی حقیقت: ''اور ہم کو امکان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں کہ امکان کی علت نہیں ہوتی؛ بل کہ امتناع (یعنی محال ہونے) پر دلیل نہ ہونا یہی امکان کی دلیل ہے۔''

امتناع کی حقیقت: ''اِمتناع کہتے ہیں اِجتماعِ نقیضین کو کہ محل واحد میں آن واحد میں جہت واحدہ سے ہو'' دو ایسی چیزوں کا جمع ہوجانا کہ ہر ایک دوسرے کے متضاد-contradict ہو۔'' تو جس کو اِن امور (معراج، صراط و وزن اعمال، شق القمر وغیرہ) کے امکان میں کلام ہو، وہ ثابت کرے کہ ان میں اِجتماعِ نقیضین کس طرح لازم آتا ہے۔''

۲: مُخبِر کا سچا ہونا- ''دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس امر ممکن کے وقوع کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔ اور

اِن معجزات و معادیات کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے، پس یہ امور واقع و ثابت ہیں۔ اِن مقدمات میں اگر کوئی کلام کرے تو اُس کا جواب ہمارے ذمے ہے۔''

نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمے نہیں: ''باقی نظیر کا پیش کرنا ہمارے ذمے نہیں۔ مثلاً اگر کوئی کہے کہ پل صراط پر چلنا عقل کے خلاف ہے سمجھ میں نہیں آتا، تو میں کہوں گا کہ بتلاؤ کیوں سمجھ میں نہیں آتا؟ اس میں کیا استحالہ (یا محال ہونے کی کیا بات) ہے کہ ایک باریک چیز پر پیر آجائے؟ جب یہ محال نہیں اور مخبر صادق اِس کے وقوع کی خبر دے رہا ہے، تو پھر انکار کی کیا وجہ؟ ...اور جب یہ دونوں باتیں ثابت ہو جائیں، پھر ہم نظیر پیش کرنے کے ذمہ دار نہیں ...... '''' یہ عوام کو زیادہ تر جواب دینے والوں ہی نے خراب کیا ہے کہ وہ ہر بات میں تبرعاً نظیریں بیان کرنے لگے۔ عوام سمجھے کہ یہ بھی مجیب کے ذمے ہے۔ تو میں اس کا فیصلہ کرتا ہوں کہ مستدل کے ذمہ یہ ہرگز نہیں اور جو دعویٰ لزوم کا کرے وہ دلیل قائم کرے۔

یہ ہے دلیل مُطَّرِد (بہ کثرت کام آنے والی) جو تمام معجزات و معادیات میں برابر چل سکتی ہے (کہ دو مقدمے قائم کر کے جواب دیے جائیں۔ ۱- پہلا مقدمہ: ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے: الف- جس بات کی خبر دی جائے وہ ممکن ہو۔ ب- مخبر صادق ہو۔ ۲- دوسرا مقدمہ: جس ممکن کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔) اور جو دلیلیں آج کل بیان کی جاتی ہیں جن میں زیادہ تر نظیر سے جواب دیا جاتا ہے، وہ مُطَّرِد نہیں ہیں۔

اب میں عقلاً یہ بات ثابت کرتا ہوں کہ کسی واقعہ کا ثبوت نظیر پر موقوف نہیں۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ نظیر بھی ایک واقعہ ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اس کے لیے نظیر کی ضرورت ہے یا نہیں۔ وعلیٰ ہذا اگر ہر نظیر کے لیے نظیر کی ضرورت رہی، تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا (یعنی عارضی عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلے گا جس کے لیے کوئی موصوف اصلی نہ ہوگا)۔ اور نظیر سے ایک دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔ اور اگر کہیں جا کر ٹھہرو گے کہ اُس نظیر کے لیے کسی نظیر کی ضرورت نہیں، تو معلوم ہوا کہ کسی واقعہ کا ثبوت بدون (بغیر) نظیر کے ہو گیا۔ تو پھر پہلے ہی کے لیے نظیر کی کیوں ضرورت ہے؟ اور جس طرح تم نے اخیر میں ایک واقعہ کو بلا نظیر مان لیا، تو پہلے ہی کو بلا نظیر کیوں نہیں مان لیتے؟ غرض کسی دلیل سے مستدل کے ذمہ نظیر کا بیان کرنا نہیں ہے۔

نظیر بیان کرنے کا موقع: ہاں اگر بیان کر دے، تو یہ اُس کی شفقت ہے۔ اور اِس کا موقع اُس وقت ہے جب کہ سائل دلیل کے مقدمات پر کلام کرنے سے عاجز ہو جاوے۔ اور تسلیم کر لے کہ واقعی دلیل سے یہ دعویٰ ثابت ہو گیا۔ اور مجھے اب انکار کا کوئی حق نہیں، اُس وقت اگر مجیب تقریبِ فہم کے لیے کوئی نظیر دے دے، تو اُس کا احسان ہے۔ اور اگر وہ (سائل) نظیر پر ثبوتِ دعوی کو موقوف بتلا تا رہے، تو مستدل نظیر ہرگز نہ بتلائے؛ بل کہ اُس سے اِس توقف علی النظیر (دعوی کا ثبوت نظیر پر موقوف ہونے: ف) کی دلیل مانگے۔

[اصول موضوعہ] نمبر ۷

[تمہید: یہ بات معلوم ہے کہ اہلِ سائنس محسوسات، مشاہدات وتجربات کا سہارا لیتے ہیں اور اِن کے ذریعے نتائج، نظریات اور اصول مقرر کرتے ہیں؛ لیکن اس کے ساتھ یہ امر بھی ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ تجربات و اِختبارات سے نتائج اور نتائج سے نظریات اور اصول اخذ کرنے میں عموماً اُن کے گمان وخیال کا دخل ہوتا ہے جس کی بنا پر نظریات عموماً ظنی ہوتے ہیں، اس لیے اگر ظنی مسائل کی اسلام کے ساتھ مزاحمت ہو، تو ایسے موقعوں پر سائنس سے خود دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا۔ دلیل نقلی میں تاویل نہیں کی جائے گی۔ ہاں! ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی تحقیق قطعی ہو، تو ہر صورت میں:

''ایک قاعدہ ہے اُس کو یاد رکھو کہ کوئی مسئلہ قطعی عقلی کسی مسئلہ قطعی نقلی کا تو تعارض ہو ہی نہیں سکتا۔ اور ظنی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہوسکتا ہے، تو ظنی نقلی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اور اگر قطعی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہو، تو ظنی نقلی میں تاویل کی جاوے گی۔'' ف]

عقل ونقل میں تعارض

متن۔ دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل [اور ممکن] ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ دونوں قطعی [final and conclusive] ہوں۔ اِس کا کہیں

وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ صادِقَین [دو سچی دلیلوں] میں تعارض محال ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ دونوں ظنّی [approximative] ہوں۔ وہاں جمع کرنے [اور تطبیق دینے] کے لیے گو، ہر دو میں صرف عن الظاہر [الفاظ کو ظاہری معنی سے پھیر لینے] کی گنجائش ہے؛ مگر لسان [اور زبان] کے اِس قاعدہ سے کہ- اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر [الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنا] ہے- نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

۳- تیسرے یہ کہ دلیل نقلی [argument based on report] قطعی [final] ہو اور عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

۴- چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو، ثبوتاً یا دلالۃً [ثبوت کے اعتبار سے یا معنی کے اعتبار سے](۱) یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم [عقلی دلیل کو مقدم کرنے] کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اِس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح

دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے۔ اور دلیل نقلی مُخبِرِ صادق [سچی خبر دینے والے] کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان [اصولِ موضوعہ] نمبر ۴ میں ہوا ہے۔

---

(۱) The rational argument should be final, while the argument based on report should be approximative, either in respect of its cannotation or in respect of its authenticity.

تعارض [Contradiction] کی ماہیت:

اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں [باتوں] کا ایک دوسرے کے ساتھ اِس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو۔ جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے [یا مثلاً دس ہی بجے] زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا، اِس کو تعارض کہیں گے۔ چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔

تعارض کے احکام:

اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، [تو] اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں، تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے۔ یعنی اُس کو ظاہری مدلول [و معنی] سے ہٹا دیں گے اور اِس طور سے اُس کو بھی مان لیں گے۔ اور دوسری کو اُس کے ظاہر پر رکھ کر اُس کو مانیں گے۔ اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے، تو ایک کو تسلیم [کریں گے]، دوسرے کو رد کر دیں گے۔ مثلاً مثال مذکور [زید کے ٹرین پر سوار ہونے اور عین اُسی وقت گھر پر موجود رہنے کی خبر] میں اگر ایک راوی معتبر، دوسرا غیر معتبر ہے، تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں، تو دوسرے قرائن [و مؤیدات] سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں گے، دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کر لیں گے۔ مثلاً [مذکورہ واقعہ میں] اور [دیگر] شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا، تو یوں کہیں گے کہ اس [راوی] کو شبہ ہوا ہوگا، یا [زید] سوار ہو کر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اس [خبر دینے والے] کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی وَنَحْوِ ذٰلِكَ [یا اسی جیسے کوئی معنی و تاویل]۔

تعارض کی شکلیں:

جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا، تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے، تو اِسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ:

الف- دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں۔ یا، ب- دونوں ظنی ہیں۔ یا، ج- نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی۔ یا، د- عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً [ثبوت کے اعتبار سے ہو یا معنی پر دلالت کے اعتبار سے]۔ یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو۔ یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو، گو ثبوتاً قطعی ہو، یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے؛ مگر اُس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اور اُن میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا، اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔ یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔

الف- عقلی قطعی اور نقلی قطعی میں تعارض ممکن نہیں

پس صورت 'الف' کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں [یعنی ثابت ہونے کے لحاظ سے دونوں یقینی ہوں اور دونوں متعین معنی پر دلالت کرتی ہوں] اور پھر متعارض ہوں، اِس کا وجود محال ہے؛ کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں، تو دو صادق میں تعارض کیسے ہو سکتا ہے؟ [اس لیے کہ تعارض وہ ہے] جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اِس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا۔(۱)

---

(۱) جب دو چیزوں میں تعارض کی یہ حقیقت ہے کہ: ایک دوسرے کے اس طرح خلاف ہو کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، تو ظاہر ہے کہ دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہی ہوگا۔

ب- عقلی و نقلی دونوں ظنی ہوں، تو تعارض دور کرنے کا طریقہ

اور صورت 'ب' [دلیل نقلی و عقلی دونوں ظنی ہونے] میں چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق [نقلی دلیل کے درست ہونے کا گمان ہے اور اس] کے ماننے کے وجوب پر دلائلِ صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام [عقلی اصول اور علم کلام کے اصول] میں مذکور ہیں۔ اور دلیل عقلی مظنون الصدق [یعنی درست ہونے کا گمان (۱) رکھنے والی دلیل عقلی] کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔ اس لیے اِس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے۔ اور اُس کا مظنون ہونا [عقلی دلیل کا گمان اور ظن پر مشتمل ہونا] خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اُس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی [عقلی ہدایت] کی مخالفت نہیں کی گئی۔ (۲)

ایک شبہہ کا ازالہ:

اور اگر چہ اِس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ

---

(۱) گمان کا لفظ اردو محاورہ میں وہم، خیال اور اٹکل کے لیے استعمال ہوتا ہے؛ لیکن عقلی اور شرعی اصطلاحات میں جو لفظ 'ظن' استعمال ہوتا ہے، کبھی تو اِسی اردو محاورہ کے مفہوم کو ادا کرتا ہے اور کبھی یقین ہی کا ایک درجہ شمار ہوتا ہے۔ البتہ قطعی یقین کے مقابلہ میں اِس کا درجہ ثانوی ہوتا ہے۔

(۲) یہاں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ یہی بات تو دلیل نقلی کے ساتھ بھی ہے کہ اُس میں بھی سچ اور غلط دونوں جانبوں کا اِحتمال ہے۔ تو جس طرح سچ ہونے میں گمان و ظن پر مشتمل ہونے کا اعتبار کیا گیا، غلط ہونے میں گمان اور ظن کا اعتبار کیوں نہ گیا اور یہ کیوں نہ کہا گیا کہ دلیل نقلی کا ظنی ہونا بھی یہ معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اِس کا جواب دیا جا چکا کہ: چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق (گمانِ سچ رکھنے والی نقلی دلیل: ف) کا ماننا واجب ہے، جس پر دلائل موجود ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ گمانِ سچ رکھنے والی عقلی دلیل کو ہی کیوں نہ مان لیا جائے؟ تو نہ ماننے کا سبب یہ ہے کہ اِس پر کوئی صحیح دلیل قائم نہیں۔ یہ وجہ ہے کہ جس کی بنا پر عقلی ظنی کا نقلی ظنی سے تعارض ہونے کی صورت میں دلیلِ نقلی ظنی میں تاویل نہیں کی جاتی۔

اُس کے ظاہری معنی سے، اُس کو پھیر لیتے؛ مگر چوں کہ تاویل بلاضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، (۱) اس لیے اِس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن [شرعی طور پر ناجائز وخلافِ اصول اور عقل کی رو سے ناپسندیدہ:] ہے۔ جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی :بقولہ ''اُس کا مظنون ہونا'' الی قولہ ''مخالفت نہیں کی گئی۔'' (۲)

ج۔نقلی قطعی اور عقلی ظنی

اور صورت 'ج' [تعارض کی تیسری صورت جس میں دلیل نقلی قطعی اور عقلی ظنی ہو، اُس] کا حکم بہ درجہ اَولیٰ مثل صورت 'ب' کے ہے۔ کیوں کہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے، تو دلیل نقلی قطعی تو بہ درجہ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔

د۔عقلی قطعی اور نقلی ظنی

اور صورت 'د' [تعارض کی چوتھی صورت جس میں عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو، اِس] میں دلیل عقلی کو تو اِس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے [اُس کا صحیح ہونا قطعی ہے]۔ اور نقلی گو ظنی ہے؛ مگر نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائلِ صحیحہ قائم ہیں [صحیح دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ دلیل نقلی ظنی کا قبول کرنا واجب ہے] جیسا صورت 'ب' میں بیان ہوا۔ اس لیے اُس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ پس اِس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے اور عقل کے

---

(۱) دلیلِ نقلی ظنی میں تاویل کی ضرورت اُسی وقت ہوتی ہے جب اُس کے مقابلہ میں دلیلِ عقلی قطعی ہو۔ اور یہ بات تعارض کی چوتھی صورت میں ہوتی ہے جس کا بیان آگے ''د'' کے تحت آرہا ہے۔

(۲) یعنی دلیلِ نقلی میں تاویل کا ناپسندیدہ ہونا، اِس قول میں بیان کردیا گیا ہے کہ: دلیل عقلی کا ظنی 'ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو' تو اُس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی۔''

مطابق کر کے اُس کو قبول کریں گے۔ اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر۔

اور صورت 'ب' و 'ج' [نقلی و عقلی ظنی یا نقلی قطعی اور عقلی ظنی] میں اِس [تاویل] کا دعویٰ و استعمال جائز نہیں [بل کہ دلیل عقلی کا ترک کر دینا ضروری ہے] جیسا مدلل و مفصل دونوں صورتوں ['ب' اور 'ج'] میں اِس کا بیان ہو چکا۔(۱)

اگر دلیل نقلی کے مقابلہ میں دلیل عقلی وہمی اور خیالی ہو:

اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی و خیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی و خیالی ہو؛ مگر [یہ دونوں صورتیں اس لیے ذکر نہیں کی گئیں کہ] اِن کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک [اور نا قابلِ اعتبار] کہا جاوے گا؛ کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنون [ظنی] ہونے کے مؤخر و متروک ہے [اور نا قابلِ اعتبار ہے جیسا کہ صورت 'ب' و 'ج' میں مذکور ہوا] تو وہمی و خیالی تو بہ درجۂ اولیٰ [نا قابلِ اعتبار ہوگی]۔ اِس کی نظیر کا صورت 'ج' [نقلی قطعی اور عقلی ظنی] کے حکم میں بیان ہوا ہے۔

یہ تفصیل ہے، تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ [عقلی و نقلی دلائل میں تعارض] کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی اُن لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع

---

(۱) یہ قاعدہ عقلی ہے، ضروری ہے؛ لیکن "ایک مناظر مولوی صاحب نے اس کلیہ کے خلاف ایک مناظرہ میں حضرت جبرئیل کے چھ سو بازو ہونے کی یہ تاویل کی کہ بازو سے قوت مراد ہے۔ یہ نہ دریافت کیا کہ اس میں حرج کیا ہے کہ چھ سو پر ہوں، حدیث کی تحریف کر دی۔" (ملفوظات حکیم الامت مقالاتِ حکمت جلد ۲۱ص ۵۷، ملفوظات جلد ۲۶۔ جامع مفتی محمد حسن امرتسریؒ)۔ اور اس میں ان مولوی صاحب کا نام بھی مذکور ہے۔ "مولوی ثناء اللہ صاحب"۔ جبرئیل کے چھ سو بازو والی حدیث اہلِ سائنس کے طریقۂ تحقیق کی رو سے قوانین فطرت کے خلاف ہے؛ لیکن خیال کرنے کی بات یہ ہے جس طریقہ کار کو قوانین فطرت کہا جاتا ہے، اُس کی رو سے تو خود جبرئیل ہی کا وجود ثبوت ممکن نہیں۔ ف

قرار دیتے ہیں، گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو، محض وہمی وخیالی ہو۔ اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔(۱)

---

(۱) تجدد پسند طبقہ نے اِس باب میں مغالطہ سے کام لیا ہے۔ اُنہوں نے متذکرہ بالا اصول تو ذکر کیا؛ لیکن اپنے خیالات کے مطابق اُسے اِس طرح ڈھالا کہ: ''جب عقل اور نقل میں بہ ظاہر اختلاف پایا جائے''، تو ہر حال میں نقل میں تاویل کرنی چاہیے، یعنی ''نقل کے معنی اِس طرح بیان کرنے چاہئیں جو عقل کے مطابق ہوں۔'' پھر اِس طبقہ کو تعارض کے سمجھنے میں مغالطہ لگا۔ کیوں متعدد وہ مقامات جہاں تعارض تھا ہی نہیں، وہاں اپنی دانست میں نقل کو عقل سے معارض سمجھ کر جہاں کہیں نقل میں تاویلات کی ہیں، وہاں چار خرابیاں کھلے طور پر پیدا ہوگئی ہیں:

الف- جہاں عقلی دلیل قطعی تھی؛ لیکن اُس کا نقل سے تعارض تھا ہی نہیں، وہاں بلاوجہ تعارض سمجھ لیا گیا۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا وہ تعارض دور کرنے کا قاعدہ اور طریقہ بیان کیا گیا ہے، لیکن اگر تعارض نہ ہو تو نہ تو نصوص کی سائنسی توجیہات کی ضرورت ہے، نہ سائنسی تمثیلات کی، نہ تاویلات کی اور نہ کسی قسم کی تطبیقات کی۔ حیرت ہے کہ خود سرسید نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ ''نیچرل سائنس کا موضوع اشیاء موجودہ کی علتِ حدوث کو بتلانا ہے، کہ پانی کیوں کر بن گیا اور بادل کیوں کر آ گیا؟ اور مذہب کا موضوع ان اشیا کی علتِ خلق کا بتانا ہے یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا؟ اور اس میں وہ خواص کس نے پیدا کئے۔ بس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے، ان کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا کیسی نادانی ہے! بل کہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے اُس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں۔''

لیکن افسوس وہ اس اصول پر قائم رہے نہیں، بل کہ ''غیبیات اور معجزات کی عقلی توجیہ'' انہوں نے کی، جو کہ سرسید کی تفسیر القرآن میں بھری پڑی ہے، اور یہی اس کی انفرادیت بھی بتائی جاتی ہے، کیا ضرورت پیش آئی؟ یہی شکایت ڈاکٹر ظفر حسن صاحب نے کی ہے، فرماتے ہیں: ''......لیکن اپنے قائم کیے ہوئے اصول سے انحراف کرتے ہوئے انہوں نے پورے دین کو سائنس کے طریقِ کار کا تابع کر دیا۔

نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ''غیبیات اور معجزات کی عقلی توجیہ'' میں مورخ شبلی نے، باوجود اس کے کہ ابتدا میں یہ اصول بیان کیا تھا کہ: ''سائنس جن چیزوں کا اثبات یا ابطال کرتا ہے، مذہب کو ان سے مطلق سروکار نہیں، عناصر کس قدر ہیں؟ پانی کن چیزوں سے مرکب ہے؟ ہوا کا کیا وزن ہے؟ نور کی کیا رفتار ہے؟ زمین کے کتنے طبقات ہیں؟ یہ اور اس قسم کے مسائل، سائنس کے مسائل ہیں، مذہب کو ان سے کچھ سروکار نہیں، مذہب جن چیزوں سے بحث کرتا ہے، وہ یہ ہیں: خدا موجود ہے یا نہیں؟ مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں؟ خیر و شر یا نیکی و بدی کوئی چیز ہے یا نہیں؟ ان میں سے کون سی چیز ہے، جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے۔'' (علامہ سید سلیمان ندوی: مقالات سلیمان جلد ۳ ص ۱۵۱، ۱۵۲)

لیکن بعد میں سرسید ہی کی طرح شبلی نے بھی مغرب سے مستعار لیے ہوئے تصورِ فطرت اور اس کے زہریلے=

ترجیح و تطبیق کی اطلاقی نوعیتیں:

مثال صرف 'ب' اور 'د' کی ذکر کرتا ہوں؛ کیوں کہ: صورت 'الف' [کہ دلیل عقلی ونقلی دونوں قطعی ہوں،] تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور 'ج' [نقلی قطعی اور عقلی ظنی] کا حکم مثل 'ب' کے بہ درجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا [کہ اِس میں تاویل کی گنجائش نہیں]، اس لیے اِن ہی دو ['ب'

= اثر کو شرعیات میں جہاں موقع پایا، داخل کرنے میں دریغ نہ کیا۔ جس پر مولانا عبدالباری ندویؒ نے حیرت کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ: ''یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ استاد مرحوم علامہ شبلی کی اس دقیق واہم نکتہ پر نظر تھی (کہ ''مذہب وسائنس کے حدود بالکل الگ الگ ہیں'' (علامہ شبلی ''الکلام'' ص ۱۱، دار المصنفین ابتدائی ایڈیشن) پھر بھی الکلام ہی میں عمل اس کے مخالف ہے۔ اور تو اور الندوہ جو برسوں ان کی اڈیٹری میں نکلتا رہا، اُس پر جلی قلم سے ''تطبیق معقول ومنقول'' کا مقصد ثبت رہتا تھا۔ اس میں تطبیقِ سائنس ومذہب'' سے متعلق خود ان کے اور ان کے ارشد تلامذہ کے قلم سے بیسیوں مضامین نکلے ہیں۔ (مولانا عبدالباری ندویؒ: مذہب وعقلیات ص ۳۸) اور یہ کاوش ظاہر ہے سخت ناپسندیدہ ہے، اسی لیے اپنی بےزاری اور ناراضگی کا اظہار بھی مولانا عبدالباری ندویؒ نے ان الفاظ میں کر دیا کہ: ''افسوس ہے کہ ہندوستانِ جدید میں سرسید نے اپنی واجب الاعتراف خدمت کے ساتھ ساتھ اس فتنہ کو بھی جگا دیا۔ استاد مرحوم (علامہ شبلی) نے بھی اسی آواز میں آواز ملا دی۔'' (مولانا عبدالباری ندویؒ: مذہب وعقلیات ص ۳۲)

ب- جہاں عقلی قطعی کا نقل سے تعارض تھا؛ لیکن نقل کو ظاہر پر محمول کرنا ممکن تھا۔ ایسے موقعوں پر بے جا تاویلات کی گئیں۔

ج- جہاں عقلی دلیل ظنی تھی یا ظنی بھی نہیں؛ بل کہ خیالی اور وہمی تھی، وہاں بھی نقل کو اُس کے تابع کر کے تاویل کر دی گئی؛ حالاں کہ ایسے موقع پر عقلی دلیل کا ترک واجب تھا۔ اِس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوا کہ بعد کی خود سائنسی تحقیقات نے، جب اُن اوہام کو کاذب بتلا دیا، تو تفسیر کے ضمن میں اُن کی یہ توجیہ و تاویل ادنیٰ ملحد کے لیے اِنکارِ قرآن کا وسیلہ بن گیا۔ اُس کے لیے یہ کہنے کی گنجائش پیدا ہوگئی کہ تم قرآن کے جس فلاں مضمون ومعنی کو سائنس کی فلاں تحقیق کے مطابق بتاتے تھے، وہ تحقیق تو غلط نکلی، اس لیے قرآن کی بات بھی غلط ہوئی۔ اور جب قرآن کی ایک بات میں شبہہ نکل آیا، تو تمام باتوں سے اطمینان جاتا رہا۔

د- لطف یہ کہ اپنے اِس بے اصول؛ بل کہ غلط طریقہ کار کو سلف کی طرف منسوب کر کے اپنے لیے سند حاصل کرنے کی کوشش کی گئی، حالاں کہ اُن کی اِس روش کا سلف اہلِ حق کی طرف اِنتساب غلط اور مغالطہ سے پُر ہے۔

(دیکھیے: خواجہ الطاف حسین حالی: حیات جاوید ص ۵۰۹، ۵۱۰، ۶۲۸، ۶۳۳ وغیرہ)

اور'د'] کی مثالیں کافی ہیں۔(۱)

مثال 'ب': دلیل عقلی ونقلی دونوں ظنی:

مثال 'ب' [دلیل نقلی اور عقلی دونوں ظنی ہوں]: آفتاب کے لیے حرکتِ اَیْنِیَہ مکانی حرکت] ثابت ہے، لظاہر قولہ تعالیٰ: [خداتعالیٰ کے اِس قول سے] ﴿ وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ ﴾۔(۲)

اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور [Axis] پر مانتے ہیں [یعنی حرکت وضعی کے قائل ہیں، جیسے چکی کی حرکت اپنے محور پر ہوتی ہے] جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکتِ اَیْنِیَہ [مکانی حرکت] کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کردینا واجب ہوگا۔(۳)

---

(۱) جب نقلی وعقلی کے ظنی ہونے کی حالت میں، دلیل نقلی کو ترجیح ہوتی ہے اور عقلی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تو نقلی قطعی اور عقلی ظنی میں تو بہ درجہ اولیٰ نقلی کو ہی اختیار کریں گے اور دلیل عقلی ظنی کو حجت نہ سمجھیں گے۔

(۲) الانبیاء: ۳۳ ترجمہ: اور وہ ایسا (قادر) ہے اُس نے رات اور دن اور سورج اور چاند بنائے (وہ نشانیاں آسمان کی یہی ہیں اور شمس وقمر میں سے) ہرایک، ایک ایک دائرہ میں (اس طرح چل رہے ہیں کہ گویا) تیر رہے ہیں۔
(بیان القرآن جلد ۷ ص ۴۵)

(۳) ۱۵۴۳ء میں کوپرنیکس (پیدائش ۱۴۷۳ء) نے آفتاب کے سکون کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اُس کا کہنا تھا کہ آفتاب حالتِ سکون میں ہے اور باقی ۹ سیارے گول دائرے میں سورج کے گرد گردش کررہے ہیں۔" The Sun is at rest in the centre of the Universe and all of the nine planets revolve arround the sun in circular orbits" اس کو Heliocentric of planetary motion کہتے ہیں مذکورہ بالا اقتباس مہاراشٹر۔ پونہ بورڈ کی گیارہویں جماعت کی طبعیات 'Physics' کی نصابی کتاب سے ماخوذ ہے۔ المیہ یہ کہ طلبہ کو بھی یہی یاد ہے کہ سورج ساکن ہے اور طبعیات کے بعض اساتذہ کے بھی تحت الشعور میں یہی بات جمی ہوئی ہے کہ سورج ساکن ہے۔ حضرت مصنف فرماتے ہیں: "مگر ہم کہیں گے کہ "اَلشَّمْسُ تَجْرِیْ" چوں کہ قرآن میں وارد ہوا ہے، اس لیے آفتاب کو ساکنِ محض ماننے سے گنہگار ہوں گے۔" (اشرف الجواب ۵۳۶) =

مثال ۴، عقلی قطعی، نقلی ظنی:

مثال ۴ [دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی]: دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل [جدا] ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس [ملنا] نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ (۱) سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے [یعنی غور کرنے سے پہلے ظاہری طور پر یہ وہم ہوسکتا ہے] کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وِجدان فی بادی النظر [سرسری طور کے احساس] پر۔ پس آیت کو اِس [سرسری نظر] پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے۔ جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم۔ (۲)

= بعد میں کیپلر نے کوپرنیکس کے نظریہ کو آگے بڑھایا اور سیاروں کے کروی مدار (Circular Orbits) کے بجائے بیضوی مدار (Elliptical Orbit) کا قائل ہوا، اگر چہ مدار کے بیضوی ہونے کی تحقیق، اس سے پہلے زرقالی پیش کر چکا تھا، لیکن یہ ایک الگ بحث ہے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ سورج کے متعلق نصوص نے جو خبر دی ہے کہ اس کی حرکت اپنی (Revolutionary, Translationary) ہے، اُس سے یہ طبقہ اب تک بے خبر ہے، بعض ساکن ہونے کے قائل ہیں، بعض حرکتِ وضعی کے قائل ہیں۔

(۱) الکہف: ۸۶۔ حضرت ذوالقرنین ”جب غروبِ آفتاب کے موقع پر (یعنی جہتِ مغرب میں منتہائے آبادی پر) پہنچے، تو آفتاب اُن کو ایک سیاہ رنگ کے پانی میں ڈوبتا ہوا دکھلائی دیا (مراد اِس سے غالباً سمندر ہے کہ اُس کا رنگ اکثر جگہ سیاہ ہے اور سمندر میں گو حقیقتاً غروب نہیں ہوتا؛ لیکن جہاں سمندر سے آگے نگاہ نہ جاتی ہو، تو بادی النظر [سرسری نظر: ف] میں سمندر ہی میں غروب ہوتا معلوم ہوگا)“ (حکیم الامت: بیان القرآن جلد ۶ ص ۱۳۳)

(۲) اصل میں قرآن کے معنی سمجھے بغیر قرآن پر تحقیقِ سائنس کے خلاف ہونے کا جو شبہہ پیدا ہو جاتا ہے، اُس کی وجہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کے ہی الفاظ میں سن لینا چاہیے، وہ فرماتے ہیں کہ: ”آج کل اہلِ یورپ کی تقلید کا اس قدر

....

غلبہ ہوگیا کہ اُن کے منہ سے کوئی بات نکلے اور قرآن میں اُس کے خلاف ہو تو اہلِ یورپ کے قول کا یقین کرلیا جاتا ہے اور قرآن پر خلافِ واقع ہونے پر شبہ کیا جاتا ہے'' اور یہ یقین کر لینے والی بات زور وشور کے ساتھ سر سید احمد خاں کے یہاں تو ہے ہی ''الکلام'' کے مصنف علامہ شبلی کے یہاں بھی ہے۔ اُنہوں نے ذو القرنین کے مذکورہ واقعہ کو دور از کار، خلافِ عقل، عام فریب، واعظوں اور مذاکروں کی گرمیٔ محفل کے لیے جادو کا کام دینے والے واقعات میں شامل کیا اور یہاں تک کہہ دیا کہ ''اسی قسم کے واقعات نے مخالفینِ اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے زیادہ موقعہ دیا۔''

(علامہ شبلی: علم الکلام)

[۱] انتباہ اول
متعلق حدوث مادہ

[Regarding the Temporality of Matter]

[تمہید: خدا تعالیٰ کی صفات ذاتی ہیں۔ اُن میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ اُس کی ایک مخصوص صفت ''قدیم'' ۔یعنی ازلی eternal ہونا ہے کہ جس کی کوئی ابتدا نہ ہو اور نہ اُس پر کبھی عدم (nothingness) طاری ہوا ہو۔ اِس باب میں ایک غلطی مادہ کے متعلق یہ کی جاتی ہے کہ چوں کہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے مادہ کا عدم سے وجود میں آنا محال ہے۔ لیکن غور کرنا چاہیے کہ اگر کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُس کے محال ہونے کی دلیل بن سکتی ہے، تو پھر ایک موجود سے بھی اُس کے سوا کسی دوسری شے کا موجود ہونا کب سمجھ میں آسکتا ہے؟ جس طرح ہر موجود شے پہلے معدوم تھی، اُسی طرح مادہ کی ہر تبدیلی پہلے معدوم تھی، پھر موجود ہوئی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مادہ بغیر صورتِ شخصیہ کے پایا نہیں جاتا۔ اور صورتِ شخصیہ معدوم ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے مادہ پر بھی عدم طاری ہونا ضروری ہے۔ وضاحت یہ ہے کہ:

مادہ سے وابستہ پہلی صورت جو بھی رہی ہو، اُس پر جب دوسری صورت طاری ہوئی تو پہلی باقی رہی یا زائل ہوگئی؟ اگر باقی رہی، تو لازم آئے گا کہ شخص دو شخص ہو جائیں اور یہ محال ہے۔ اور اگر زائل ہوگئی، تو قدیم نہ تھی، کیوں کہ قدیم کا زوال ناممکن ہے۔ پھر جب صورت معدوم ہوگی، تو مادہ بھی معدوم ہوگا؛ لہٰذا ثابت ہوا کہ مادہ بھی عدم ہی سے وجود میں آیا۔ف]

متن-سائنس کے اتباع واعتقاد سے مسلمانوں کوعقیدۂ توحید میں-جو کہ اساسِ اعظم، اسلام کا ہے [یعنی اسلام کی سب سے عظیم بنیاد میں]- دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں۔ اوراُن غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے؛ چناں چہ عن قریب معلوم ہوتا ہے۔

توحید کے متعلق پہلی غلطی: مادہ کا قدیم ہونا

ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قِدَم [خدا تعالیٰ کے قدیم ہونے کی خاص صفت] میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانیین بھی اِس غلطی میں شریک ہیں؛ مگر اُن کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی؛ گو اُس میں ایک تلبیس [ملاوٹ] سے کام لیا گیا ہے؛ چناں چہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے اور احقر نے ''درایۃ العصمۃ'' میں اُس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے۔(۱) اور اہلِ سائنس متعارف [جدید سائنس دانوں] کے پاس اُس درجہ کی بھی کوئی دلیل نہیں۔ مثل دیگر دعاوی [دعووں] کے اِس میں بھی محض تخمین [وگمان] کی حکومت سے کام لیا ہے۔(۲) یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکوّناتِ موجودہ [کائنات کی اشیاء] اگر محض معدوم تھیں، تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا۔

---

(۱) حضرت مصنف نے کم فرصت والوں کے لیے درسیات کا ایک نصاب دس کتابوں پر مشتمل ''تلخیصات عشر'' کے نام سے مرتب فرمایا تھا۔ ''درایۃ العصمۃ علی ہدایۃ الحکمۃ-الشطر الاول'' اُسی کا ایک جزو ہے۔ درسیات میں فلسفہ کے موضوع پر پڑھائی جانے والی ایک کتاب ''ہدایۃ الحکمت'' ہے، کتاب ''درایۃ العصمۃ'' اُسی کی تلخیص ہے۔ اس کتاب کے ص۵۶،۶۶ پر یہ گفتگو موجود ہے۔ زیرِ دست رسالہ میں تقریباً ۶ صفحے بعد ''قدیم بالذات، قدیم بالزمان'' کی بحث آئے گی، وہاں ہم ''درایۃ العصمۃ'' کا یہ مضمون ذکر کریں گے۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ اہلِ سائنس نے تحقیقات کے نام پر جو دعوے کیے ہیں، وہ دعوے گمان وتخمین پر مبنی ہیں۔ ملاحظہ ہو: ''وجہِ تالیفِ رسالہ'' کہ ''جدید تحقیقات کا زیادہ حصہ وہمیات وتخمینیات ہیں''۔

سمجھ میں نہ آنا محال ہونے کی دلیل نہیں:

لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اُس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے؟ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انحائے وجود یعنی تغیراتِ مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم [موجود ہونے سے پہلے معدوم] ہے، اُس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو [موجود ہونے سے پہلے معدوم نہ ہو]۔ آخر اُن وجودات اور اِس [مادہ کے] وجود میں فرق کیا ہے؟(۱) پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم [قدیم ہونے اور قدیم نہ ہونے] میں مشترک اور قدم [قدیم ہونے] میں اِتنی اور افزونی [واضافہ] ہے کہ اُس کے بطلان [غلط ہونے] پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے۔ اور وہ دلیل سائنسِ حال [موجودہ سائنس] کے مقابلہ میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔(۲)

---

(۱) مولانا عبد الباری ندویؒ فرماتے ہیں: ''یہ ذرا دقیق اور فکر طلب بات ہے لیکن ہے بڑی تہہ کی بات جس کو راقم احقر بزعم خود اپنی فکر خاص کا نتیجہ سمجھا کرتا تھا اور فلسفۂ اسلام پر لکچروں کے سلسلہ میں اس سے کام لیتا تھا۔ الحمد للہ کہ حضرت نے مہر تصدیق ثبت فرمادی''۔ (مولانا عبد الباری ندوی: جامع المجد دین)

(۲) اِس موقع پر چند اصطلاحات سے واقف رہنا ضروری ہے: ۱- مادہ: یہ جسم میں پایا جانے والا ایک جوہر ہے جو شی کی جسامت، شی کی نوعیت اور شی کے تشخص کی جائے قرار ہے۔ ۲- جسامت: جوہر بسیط سے متعلق وہ چیز کہ جس کے بغیر مادہ کا وجود نہیں ہوسکتا (حالاں کہ خود مادہ ہی اِس کے لیے قرار اور ٹھہراؤ کی جگہ ہے)۔ ۳- نوعیت: جوہر بسیط سے متعلق وہ چیز جس کے ذریعہ نوع بہ نوع قسم کی موجودات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اور انواع (Species) کے مدارج طے ہوتے ہیں اور درجہ بندی متعین ہوتی ہے۔ اجسام کے اپنی اپنی خاص نوع میں متشکل ہونے کی علتِ قریبہ یہی ''نوعیت'' (صورتِ نوعیہ) ہے۔ ۴- شخصیت (تشخص): خاص جوہر سے وابستہ وہ شی جس کے ذریعہ فرد اپنی نوع (Species) کے دیگر افراد سے ممتاز ہوتا ہے۔

فلسفہ کے قدیم محاورہ میں اخیر کی تینوں اصطلاح کے لیے ''صورت'' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے؛ یعنی =

مادہ -بلا صورت- کا قدیم ہونا باطل ہے:

وجہ یہ کہ سائنس حال [جدید سائنس] میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورتِ

=''صورتِ جسمیہ''،''صورتِ نوعیہ''،''صورتِ شخصیہ''۔ اِن اصطلاحوں کے متعلق''الانتباہات المفیدۃ'' کے شارح اول اور مصنف کے تلمیذ خاص حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ فرماتے ہیں:''اِن تینوں چیزوں سے نا آشنائی کی وجہ یہ بھی ہے کہ اِن کے ناموں میں 'صورت' کا لفظ لگا ہوا ہے''۔'صورتِ جسمیہ'،'صورتِ نوعیہ'،'صورتِ شخصیہ' نئے سے الفاظ معلوم ہوتے ہیں۔عجب نہیں کہ آج کل کے نوجوان اِن ناموں کو سن کر یہ کہنے لگیں کہ یہ کیا فضول بات ہے کہ ہر چیز میں تین صورتیں ہیں۔مثلاً یہ کیسے مانا جا سکتا ہے کہ زید میں تین صورتیں ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ صورت (شکل) تو زید کی ایک ہی ہے۔پھر زید کے لیے تین صورتیں کہنا خیالی بندش نہیں،تو کیا ہے؟بات یہ ہے کہ تینوں کے لیے صورت کا لفظ بہ معنی شکل نہیں ہے جس سے یہ لازم آئے کہ زید کی تین شکلیں خلافِ واقع مانی گئی ہیں۔بل کہ صورت کے معنی ہیں ایک خاص حالت۔تو'صورتِ جسمیہ' سے مراد وہ حالت ہے جو مادہ کو موجود ہوتے وقت حاصل ہے۔اور ظاہر ہے کہ جب کوئی موجود چیز پائی جائے گی،تو کائنات کی کسی نوع (قسم) ہی میں سے ہوگی،تو اُس کو ایک خاص حالت ایسی بھی ضرور حاصل ہوگی جس کی وجہ سے اُس کو اُس نوع میں سے سمجھیں۔اُس حالت کو'صورتِ نوعیہ' کہہ دیتے ہیں۔اور ظاہر ہے کہ اُس چیز کے اُس نوع میں سے ہونے کے یہی معنی ہوں گے کہ اُس نوع کا ایک فرد ہے۔تو اُس کو ایک حالت ایسی بھی ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے ایک فرد کہلاتا اور دوسرے افراد سے الگ سمجھا جاتا ہے۔اُس کا نام'صورتِ شخصیہ' رکھ دیتے ہیں۔شخصیہ کے ساتھ صورت کا لفظ لگانا چنداں بے جوڑ نہیں۔اِس واسطے کہ اِسی سے ہر ہر شخص دوسرے سے علیحدہ ہوتا ہے۔صورتِ شخصیہ کی مناسبت سے دوسری دو حالتوں کے نام میں بھی صورت کا لفظ لگا دیا ہے۔اہلِ فہم کو اِس سے چونکنا نہ چاہیے۔.....اور اگر اِن لفظوں کا ترجمہ آج کل کی اردو میں''جسامت''اور''نوعیت''اور''شخصیت'' سے کر دیا جائے،تو نوجوانوں کی سمجھ سے اور زیادہ قریب ہو جائیں گے۔اور اِس تقریر سے یہ بھی سمجھ میں آ سکتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں چاہے بہ اعتبار اپنی ماہیت کے الگ الگ پائی جاتی ہوں؛لیکن کائنات کے ہر فرد میں تینوں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔جیسا ہر جسم کے لیے رنگ لازم ہے کہ گو وہ جسم بہ اعتبار حقیقت و ماہیت کے اور چیز ہے اور رنگ اور چیز؛لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ایک دوسرے سے الگ پائے جائیں۔اِسی طرح مادہ اور یہ تینوں صورتیں بہ اعتبار ماہیت وحقیقت کے گو الگ الگ ہیں؛لیکن پائی سب ساتھ ہی جاتی ہیں۔یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ سب الگ الگ پائی جائیں اور یکے بعد دیگرے وجود میں آئیں۔بہ الفاظِ دیگر مادہ کے ساتھ تینوں کے مل جانے سے کوئی چیز کائنات کا ایک فرد کہی جا سکتی ہے۔

(حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ:حل الانتباہات ص ۱۱۸-۱۲۰،ادارہ تالیفات اشرفیہ لاہور ۱۹۸۸ء)

جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد [خالی ہونا]، صورت سے محال ہے؛ کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شی کا وجود بالقوہ [موجود ہونے کی صلاحیت potential] ہے اور جس سے فعلیت [شی کی خارج میں موجودگی متعلق] ہوتی ہے وہ صورت [form] ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے [، نہ کہ وجود کی مظہریت]۔ پس مادہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماعِ متنافیین [دو متعارض باتوں کے ایک وقت میں جمع ہونے contradiction] کا قائل ہونا ہے، کہ [مادہ کا] وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اِس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہو، تا بہ قِدَم چہ رسد۔ [کہاں قدیم ہونا؟! قدیم تو جب ہو کہ پہلے موجود ہو](۱)

مادہ کا - مع الصورت - قدیم ہونا بھی باطل ہے

اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو [بھی قدیم ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، کیوں کہ] یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورتِ جسمیہ بدوں [بغیر] صورت نوعیہ کے اور کوئی صورتِ نوعیہ بدوں [بغیر] صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اُس مادہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی۔ اور صورتِ شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے [یعنی ایک صورت جاتی، دوسری صورت طاری ہوتی ہے]۔ پس جب ایک صورت شخصیہ متاخرہ اُس [مادہ] پر آئی، دو حال سے خالی نہیں:

---

(۱) کیوں کہ جب تعارض پیدا ہو گیا، یعنی مادہ کا موجود ہونا اور معدوم ہونا، دونوں کا بیک وقت جمع ہونا لازم آیا، تو محال بات پیدا ہو گئی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جس بات سے محال ہونا لازم آ جائے وہ خود محال ہے۔ جب مادہ کے وجود سے تعارضِ محال کا اقرار کرنا پڑا، تو خود مادہ کا پایا جانا ہی محال ٹھہرا۔ جب مادہ کا وجود محال ٹھہرا، تو اُس پر قدیم ہونے کا حکم کیسے لگ سکتا ہے؟ قدیم کا حکم لگانے کے لیے تو ضروری ہے کہ پہلے موجود ہونا ثابت ہو۔

۱-یا تو پہلی صورتِ شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہو جاوے گی۔ اگر باقی رہی، تو شخص کا شخص ہونا صورتِ شخصیہ سے ہے، جب دو صورت شخصیہ ہوئیں، تو وہ دو شخص ہو گئے؛ پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے۔

۲-اور اگر زائل ہو گئی، تو وہ قدیم نہ تھی۔ (۱)[مطلب یہ ہے کہ مادہ پر دوسری صورتِ شخصیہ: مثلاً 'د' آنے کے بعد پہلی صورتِ شخصیہ مثلاً 'ج' زائل ہو گئی، تو لازم آیا کہ 'ج' قدیم نہ تھی] اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع [اور محال] ہے۔ پس وہ [پہلی صورتِ شخصیہ 'ج'] حادث ہوئی۔ اور اُس ['ج'] سے پہلے جو صورتِ شخصیہ (مثلاً 'ب') تھی، اِسی دلیل سے [کہ پہلی صورتِ شخصیہ پر دوسری صورتِ شخصیہ آنے کے بعد پہلی زائل ہو جاتی ہے] وہ ['ب'] بھی حادث ہو گئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے، تو مطلق صورت شخصیہ ['الف'] بھی حادث اور مسبوق بالعدم [یعنی موجود سے پہلے معدوم] ہوئی۔ اور جب وہ [مطلق صورت شخصیہ 'الف'] معدوم ہو گی، اُس وقت صورتِ نوعیہ معدوم ہو گی [کیوں کہ صورت شخصیہ کے بغیر صورتِ نوعیہ کا وجود ہی نہیں ہوتا] اور اُس [صورتِ نوعیہ] کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ معدوم ہو گی [کیوں کہ صورتِ نوعیہ کے بغیر صورت جسمیہ نہیں پائی جاتی، لہٰذا] اُس [صورتِ جسمیہ] کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہو گا، پس قدم [مادہ کا قدیم ہونا] باطل ہوا۔ (۲)

---

(۱) آگے مثال میں چند صورتِ شخصیہ: 'پہلی'، 'دوسری' کے نام سے ذکر کی گئی ہیں۔ ہم نے اُن کے اشارے یہ مقرر کیے ہیں: 'الف': مطلق صورت شخصیہ۔ 'ب': صورتِ شخصیہ جس پر پہلی صورتِ شخصیہ طاری ہوئی۔ 'ج': پہلی صورتِ شخصیہ۔ 'د': دوسری صورتِ شخصیہ۔

(۲) وجہ اِس کی یہ ہے کہ "شی اپنی علتِ مستلزمہ سے ہرگز پیچھے نہیں رہتی۔ اگر علت حادث ہو، تو شی بلا تاخیر اُس کے پیچھے حادث ہوتی ہے اور گر علت قدیم ہو، تو شی بھی قدیم ہوتی ہے، ورنہ معلول کے بغیر علت کا وجود لازم آئے گا جو عقلی طور =

عدم سے وجود میں آنا مستبعد ہے نہ کہ محال:

اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا، اُس کا نام استبعاد [مستبعد ہونا] ہے، استحالہ [محال ہونا] نہیں۔ اور مستبعدات وقوع سے آبی نہیں [واقعات کی تعجب خیزی: وقوع پذیری سے مانع نہیں] اور اِن دونوں [مستبعد اور محال] میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔(۲)

عقیدۂ قِدَمِ مادہ، اسلام اور سائنس دونوں کے خلاف ہے:

اور اِس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ عقیدۂ قِدَم مادّہ، اسلام کے خلاف ہے۔ اور سائنس حال کے خلاف اس لیے کہ [موجودہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور مادّہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ مشاہدہ کے خلاف ہے؛ لہٰذا مادہ کو قدیم ماننا اہلِ سائنس کے اصول کے خلاف ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ] اہلِ سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ [مسلمان] متبعینِ [سائنس] دونوں کے خلاف ہوئے [سائنس کے اس لیے کہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور خدا تعالیٰ کا مشاہدہ ہو نہیں سکتا اور یہ مسلمان، کہ مسلمان ہو نے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کا انکار کر نہیں سکتے۔ اور اسلام کے اس لیے کہ اسلامی عقیدہ کی رو سے مادہ قدیم ہو نہیں سکتا، کیوں کہ خدا کے علاوہ ہر شی حادث ہے۔]

خدا کا قائل ہونا مادہ کے حادث ہونے پر موقوف ہے:

اور حقیقت میں اگر غورِ صحیح کیا جاوے- قِدَم مادّہ [مادہ قدیم]- کے مانتے ہوئے

= پر محال ہے؛ لہٰذا تمہارا مادہ اور اُس کی حرکت- جو کائنات کے تنوعات کی علت ہیں- کے قدم کی بات سے اِن تنوعات کا قدم لازم آتا ہے، حالاں کہ تم اِن کے قدم کے قائل نہیں ہو۔'' (الجسر: فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۲۲۱، ۲۲۲)

(۲) ملاحظہ ہو: اصول موضوعہ نمبر ۳۔

پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیوں کہ جب [مادّہ کے قدیم ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ:] اُس [مادّہ] کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے [اور یہی واجب الوجود کا مفہوم ہے]، تو وہ [مادہ خود] واجب الوجود ہوگیا [اور یہ بھی معلوم ہے کہ واجب الوجود- کہ جس کی ذات اُس کے وجود کی خود علت ہو- کو ہی خدا کہتے ہیں](۱)۔ اور ایک واجب الوجود [مثلاً مادہ] کا دوسرے واجب الوجود [خدا] کی طرف محتاج ہونا، خود خلافِ عقل ہے۔ [کیوں کہ] جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اُس [مادّہ] کا اپنی صفاتِ حرکت و حرارت اور اپنے افعال تنوعات [خاصیات و تاثیرات یعنی مظاہر و حوادث] وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ (۲) پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوثِ مادہ [مادہ کے حادث ہونے] پر۔

---

(۱) ''خدا موجودیتِ ذاتی کو کہتے ہیں''۔ (الامام محمد قاسم نانوتویؒ: تقریر دل پذیر ص ۲۸۸ مطبع شیخ الہند اکیڈمی) یہ مضمون واجب الوجود کا مترادف ہے۔ ''اور اِمکان اور مخلوقیت موجودیتِ عرضی کا نام ہے'' (ایضاً)

(۲) اہلِ سائنس کو خالق سبحانہ کے منکر ہونے کی وجہ سے ہر شے کے تکون کی طبعی علت نکالنے کے لیے مادہ کے اصل اور قدیم ہونے کا عقیدہ قائم کرنا پڑا۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی بیان کردہ تحقیق کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ جدید فلاسفہ اور اہل سائنس کے نزدیک: ☆ عالم ساوی وارضی تمام کائنات کی اصل دو چیزیں ہیں۔ ۱: مادہ اور ۲: اس کی قوت (حرکت)۔ اور یہ دونوں قدیم ہیں، ازلی ہیں۔ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں، ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ناممکن ہے۔ ☆ مادہ کو ہیولی کہتے ہیں جو نہایت درجہ بسیط ہے کہ جتنا زیادہ سے زیادہ بسیط ہونے کا تصور کیا جاسکے (في أبسط ما يُمكن تصوُّرُها)۔ جب کہ ☆ قوت دراصل مادہ کی حرکات کا نام ہے۔ اس حرکت کا کوئی سبب نہیں ہے؛ بل کہ یہ (قوت) اس (مادہ) کی ذاتی حرکت ہے۔ اجرام ساویہ، کواکب، کائنات ارضیہ، جمادات، نباتات، حیوانات، یہ سب مادہ ہی سے اس کی حرکت کے سہارے وجود میں آئے ہیں۔ ☆ مادہ کے قدیم اور علت فاعلی اور مؤثر حقیقی ہونے کی وجہ سے فلاسفہ جدید کسی معبود اور خالق کائنات کا انکار کرتے ہیں۔ ☆ صانع عالم اور خالق کائنات کے انکار کے نظریہ کی بنا پر ہی اشیا کو اس کی طبیعت اور تاثیر کے ساتھ مؤثر بالذات سمجھتے ہیں اور کارخانہ عالم کا وجود وظہور از خود محض اتفاقی طور پر مانتے ہیں۔ انکار خدا پر بنیاد رکھ کر اہلِ سائنس نے تکونات عالم اور نظام عالم کے باب میں یہ

قدیم بالذات اور قدیم بالزمان:

اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اِس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔ چوں کہ اِس وقت کے فلاسفہ اِس کے قائل نہیں اس لیے اس سے طَیِ کشح [گفتگو کو نظر انداز] کیا جاتا ہے۔(۱)

= اختراع کیا کہ: اس کا مکوّن اول مادہ ژُلالی ہے جو بہت سے جامد و سیال عناصر سے ترکیب شدہ ہے۔ اس میں اغتذا، انقسام اور توالد کی خصوصیات ہیں جسے پروٹوپلاسما (Protoplasm) کہتے ہیں۔ اس مادہ میں ترقی اور توالد ہوتے ہوتے نبات کی نہایت سادہ شکل پھر اُس سے دوسرے نباتات؛ اسی طرح حیوانات اور حیوانات سے انسانوں کا وجود و ظہور عمل میں آیا۔ (مزید تحقیقات انتباہ دہم ''بعض کائناتِ طبعیہ'' کے متعلق حواشی میں ملاحظہ فرمائیے)

(۱) فلسفہ میں ''قدیم مطلق کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: ۱- زمانہ کی رو سے۔ ۲- ذات کی رو سے؛ چناں چہ بعض قدیم فلاسفہ نے مادہ کے قدیم ہوتے ہوئے بھی صانعِ عالم کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے یہ توجیہ کی ہے کہ گو مادۂ عالم قدیم ہے، مگر پھر بھی وہ بذاتِ خود موجود نہیں ہوا۔ گویا اُس کی ذات اُس کے وجود کی علت نہیں؛ بل کہ حق تعالیٰ کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے۔ یعنی حق تعالیٰ سے مادہ موجود تو ہوا ہے؛ لیکن قدیم ہونے کی وجہ سے کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مادہ موجود نہ ہو۔ اور نہ آئندہ ایسا ہوگا کہ موجود نہ رہے۔ اِس طرح مادہ قدیم بھی رہا اور واجب الوجود بھی نہ ہوا۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسے قدیم کو ''قدیم بالزمان'' کہتے ہیں۔'' (حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: حل الانتباہات ص ۱۳۲)

بہ الفاظِ دیگر قدیم بہ حساب زمانہ وہ ہے جس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں۔ قدیم بہ حساب ذات وہ ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں...... ''اور'' کائنات کی جو یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ قدیم ہے، تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ زمانہ کے حساب سے قدیم ہوتی ہے، نہ کہ ذات کے حساب سے۔'' (الجسر: فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۸۳، ۸۴) پھر اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ: کائنات کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ معلول کا تعلق علت کے ساتھ، اس لیے وجود باری تعالیٰ اور وجود مادہ کے درمیان زمانہ کو دخل نہیں، اگر مادہ کے وجود میں زمانہ کو دخل ہوتا، تو حادث ہونا ضروری ہوتا۔ اور جب زمانہ کو دخل نہیں ہوگا، تو وہ شی حادث نہیں کہلائے گی۔ مگر ''درایت العصمۃ'' میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل باطل ہے؛ کیوں کہ: ''خدائے تعالیٰ سے ہر قسم کے حادث کے صدور کا تعلق (خواہ مادہ ہو یا غیر مادہ) معلول کے ساتھ علت والا تو نہیں؛ لیکن تعلق بطریق اختیار ضروری ہے جس کے ساتھ اُس وقت کی تخصیص بھی لازم ہے جس میں کہ وہ حادث صادر ہوا۔ اور یہ سوال کہ متعین وقت کی ہی تخصیص کیوں، اُس کے علاوہ =

نظریہ دیمقراطیس کا مغالطہ:

اور اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اُس صورت کو صُوَرِ مُتَاَ خرہ [بعد کو طاری ہونے والی صورتوں] کے ساتھ بھی مجتمع مانے، اس طرح سے کہ وہ بہ شکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا جن میں قسمت عقلیہ ووہمیہ [ذہنی طور پر تقسیم کیا جانا] ممکن ہے؛ مگر قسمت فکّیہ [خارجی تقسیم] ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔(۱)

= دوسرے وقت کی کیوں نہیں؟ اس لیے صحیح نہیں کہ اختیار کی ماہیت میں یہ تخصیص داخل ہے۔
(حکیم الامت: الشطر الثانی، درایۃ العصمۃ؛ تنقیدات علی الفلسفۃ الجدیدۃ من الرسالۃ الحمیدیۃ: ص ۷۹)
واجب الوجود کے باب میں: ''یہ ہے استدلال کی وہ خطا جو صفتِ قدرت پر وقوف کرنے اور صفتِ ارادہ کو بھلا دینے سے پیدا ہوئی اور اسی خطا نے بہت سارے انسانوں کو فریب دیا ہے۔'' (فلسفہ، سائنس اور قرآن ص ۶۷)
مغربی عیسائی فلسفیوں میں اس کا قائل تھامس اکویناس (Aquinas Thomas ۱۲۲۵-۱۲۷۴) ہے اور ہندوستان میں اس کے قائل آریہ سماجی تحریک کے بانی پنڈت دیانند سرسوتی اور اُس کے متبعین ہیں۔
یہ ایک نظریہ ہے جو ''مشروط تخلیق'' کا نظریہ کہلاتا ہے جس کا تجزیہ کرتے ہوئے مفکر قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:۔ اس ''نظریہ کے مطابق خدا نے عالم کو مقدم مادہ سے پیدا کیا ہے۔ مادہ ہیولی کی صورت میں قبل سے موجود تھا جس سے خدا نے کائنات کو تشکیل دیا۔'' پھر اس کا تجزیہ کرتے ہیں کہ ''ایسے نظریہ کی رو سے خدا ایک قادرِ مطلق خدا نہیں رہ جاتا اور ہمیں ثنویت کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے'' (قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل ص ۲۴۴)
یہ ''ثنویت'' کیا چیز ہے؟ اس کی وضاحت بھی ضروری ہے: ''ثنویت وہ نظریہ ہے کہ جو مبداء کائنات کی حیثیت سے کسی ایک کے بجائے دو اصلوں سے دنیا کی تخلیق کی توجیہ کرتا ہے۔'' (ایضاً ص ۶۴)
قاضی صاحب موصوف ایک ملحد بارچ اسپنوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ء) کی تنقید ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ نظریہ منطقی طور پر نا قابلِ قبول ہے۔ کیوں کہ: ''دو جواہر یا دو حقیقتِ مطلقہ پہلو بہ پہلو بہ یک وقت موجود نہیں کہے جا سکتے اور دو جوہروں کا تصور باہم متضاد اور متخالف ہے۔ گویا اس طرح سے جوہر کی لامتناہیت کا تصور باطل قرار پاتا ہے اور یوں جوہر مطلقہ کا تصور جوہر محکوم میں بدل کر رہ جاتا ہے اور جوہر کی حقیقی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے۔'' (ایضاً ص ۶۴، ۶۵) موصوف قاضی صاحب مزید لکھتے ہیں: ''چوں کہ نظریۂ ثنویت میں ایک قسم کا منطقی تضاد موجود ہے، اس لیے اس نظریہ کو ہر مکتبۂ فکر کے فلاسفہ نے مسترد کر دیا ہے۔'' (ایضاً ص ۶۵)

حضرت مصنف حکیم الامت تھانویؒ نے زیر نظر رسالہ میں اِس فلسفہ سے تعرض اِس لیے نہیں کیا کہ حضرتؒ کا موضوع سائنس اور علوم جدیدہ کی راہ سے پیدا ہونے والے خلجانات کا اِزالہ ہے۔ ''حدوثِ مادہ'' کی بحث میں اُسی استدلال سے تعرض کیا ہے جس کے مخاطب اہلِ سائنس بن سکیں۔

(۱) اِس نظریہ کی رو سے کائنات کی تعمیر ایسے ذرات سے ہوئی ہے جن کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کائنات میں جو کچھ تغیر و تبدل نظر آتا ہے، وہ اِن ذرات کی کمی بیشی اور افتراق و اجتماع کا نام ہے۔ یہ نظریہ: دیمقراطیس (Democritus ۴۶۰-۳۷۰ ق م) کی طرف منسوب ہے، اس لیے یہ اجزائے دیمقراطیسی کہلاتے ہیں۔ بعد میں یہی رائے اباحیت پسند یونانی فلسفی ابیقور (Epiqure ۲۷۰ ق م) نے اختیار کی۔ جدید فلاسفہ اور اہلِ سائنس کے اِکتشافات کے مآخذ بہت کچھ اِنہی فلسفیوں کے نظریے ہیں۔ اِن اجزاء کی حقیقت ایک تمثیل کے پیرایہ میں حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے اِس طرح بیان کی ہے:

''تقریبِ الی الفہم کے لیے اِس (دیمقراطیسی اجزاء یا اجزائے غیر منقسمہ) کی مثال یہ دی جاسکتی ہے کہ فرض کرو کہ باجرہ کا ایک ڈھیر ہے۔ اُس کو کسی نے چار حصے کر کے ایک ایک حصہ کو ایک ایک رنگ سے رنگ دیا۔ ایک حصہ کو خوب گہرا زرد کر دیا اور ایک حصہ کو سیاہ کر دیا اور ایک کو سفید، ایک کو نیلا کر دیا۔ اب وہ اُن کو ملا کر مختلف ڈھیریاں بنا کر مختلف رنگ دکھا سکتا ہے۔ اگر اِن چاروں کو برابر مقدار میں ملاتا ہے اور فرض کرو کہ اِتنی دور سے دکھاتا ہے کہ باجرے کے دانے دکھ نہ پڑیں، تو دیکھنے والوں کو ایک ایسا رنگ نظر آئے گا جو چاروں سے الگ ہے۔ اور اگر سیاہ اجزاء کو غالب رکھتا ہے، تو ایسا نظر آئے گا جو بہ نسبت پہلے کے مائل بہ سیاہی ہے۔ علی ہذا جس رنگ کے اجزاء کو جس نسبت سے کم زیادہ کرے گا، مرکب میں ویسا ہی رنگ نظر آنے لگے گا۔ دیکھنے والے کی نظر چوں کہ اجزاء کو یعنی باجرہ کے دانوں کو بوجہ دوری کے محسوس نہیں کرتی، اِس وجہ سے ہر ڈھیری کو وہ یہی کہتا ہے کہ اِس ڈھیر کا کل کا رنگ یہی ہے۔ حالاں کہ واقع میں وہ رنگ موجود نہیں اور کسی جزو میں بھی وہ رنگ نہیں، یہ صرف نظر کی غلطی ہے۔

اِسی طرح کبھی وہ اُس باجرہ کے سو (۱۰۰) دانوں سے ایک ڈھیری بنا دیتا ہے، تو ایک مجسم چیز نظر آتی ہے۔ اور کبھی ہزار، دو ہزار، دس ہزار دانوں کی ڈھیری بنا دیتا ہے، تو حسبِ تعداد۔ دانوں کے اور اُن کے تلے اوپر یا برابر رکھ دینے کے۔ مختلف شکل کی چیزیں نظر آنے لگتی ہیں۔ اِن تغیرات کو دیکھ کر یہ کہنا صحیح نہیں کہ اصل چیز بدل گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اصل چیز نہیں بدلی، یعنی باجرہ کے دانے وہی ہیں۔ ہر دانے کی وہی شکل اور وہی رنگ ہے جو پہلے سے تھا صرف کمی بیشی تعداد اور اِفتراق و اِجتماع ہوگیا ہے۔ اِسی طرح مادہ کے ذرات ایک صورتِ خاص رکھتے ہیں، اُن میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور دنیا میں جو کچھ تغیرات دیکھے جاتے ہیں، یہ اُن ذرات کے اِفتراق و اِجتماع اور کمی بیشی کا نتیجہ ہے۔......

خلاصہ یہ کہ ذراتِ مادہ میں تغیر نہیں اور جب تغیر نہیں، تو حدوث کی کوئی دلیل نہ رہی۔''

(حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: حل الانتباہات ص ۱۳۳، ۱۳۴)

مغالطہ دیگر:

یا اُس [مادہ] کو مع الصورت متصل واحد مان کر اُس میں اجزائے تحلیلیہ کا قائل ہو [اور اِس حیثیت سے اِن اجزاء کو قدیم کہے]۔(۱)

اِزالۂ مغالطہ:

تو، [دونوں صورتوں میں: عالم کے مادہ کو پہلے نظریہ کی رو سے منتشر اجزاء مانیں یا دوسرے نظریہ کی رو سے صورت کے ساتھ متصل،] ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزاء قدیم ہوں گے، تو اُس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے، تو [لامحالہ ماننا پڑے گا کہ] حرکت اُن کی قدیم تھی۔ اور اگر ساکن تھے، تو [یقیناً ماننا پڑے گا کہ] اُن کا سکون قدیم تھا۔ اور [ہر دو صورتوں میں ذیل کی خرابیاں گلے پڑتی ہیں:]

۱- [اگر یہ قدیم ذرات ساکن تھے، تو اِس میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ] اِس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزاء بھی [جنہیں ساکن مانا گیا

---

(۱) اِس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ "مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان لیا جاوے، یعنی عالم کے اجزائے اولی ایک دفعہ کل کے کل ایک صورتِ خاص پر مع صفتِ قدامت کے موجود ہو گئے۔ اُن میں ذرات اور چھوٹے چھوٹے اجزاء نہ تھے۔ پھر جو کچھ عالم میں کائنات موجود ہوتی ہیں، وہ سب اِن اجزائے اولی کے ٹکڑے ہو ہو کر متفرق ترکیبوں سے مل کر بنتے ہیں [اِن ٹکڑوں کو اجزائے تحلیلیہ کہتے ہیں]۔

اِس مذہب میں اور پہلے مذہب [اجزائے دیمقراطیسیہ کے نظریہ: ف] میں یہ فرق ہے کہ پہلے مذہب کی رو سے عالم کا مادہ مجتمع چیز نہ تھا؛ بل کہ نہایت باریک اجزاء تھے، اُن کے ملنے سے دنیا کی چیزیں بنیں۔ بنیاد دونوں مذہبوں کی ایک ہی ہے، وہ یہ کہ مادہ بوقتِ قدامت مع صورت کے موجود تھا۔ دیمقراطیس کے قول پر وہ صورت ذرات کے ساتھ قائم تھی۔ اور دوسرے قول پر وہ صورت اُس مجتمع چیز کے ساتھ قائم تھی جو اصل ہے عالم کی۔ اِن دونوں تقریروں سے قدامتِ مادہ کے قائل فلسفیوں کے نزدیک مادہ کو تغیر سے نجات مل گئی اور تغیر ہی پر حدوث کی بنیاد ہے؛ لہٰذا مادہ کے قدیم ہونے کی گنجائش نکل آئی۔ جواب دونوں کا ایک ہے جسے حضرت مصنف نے آگے ذکر کیا ہے۔

تھا] متحرک ہیں، جس سے سکون زائل ہوگیا۔ اور

۲-[اگر فرض کرلیں کہ یہ قدیم ذرات متحرک تھے، تو اِس میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ:] بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزاء بھی ساکن ہیں [جس سے اُن اجزاء کی حرکت زائل ہوگئی جنہیں متحرک مانا گیا تھا]۔(۱)

بہرحال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کررہے ہیں۔ اور [یہ بات مسلم ہے کہ] قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس اِن اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا۔ اور اجزاء اِن دو سے خالی نہیں ہوسکتے [یا تو متحرک ہوں گے یا ساکن]۔ پس ثابت ہوگیا کہ خود وہ اجزاء [یا ذرات] بھی قدیم نہیں ہیں۔

غیر موجود میں خدا تعالیٰ کا تصرف:

اور اگر مادہ کے حدوث [حادث ہونے] پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم [غیر موجود شی پر عمل درآمد] سمجھ میں نہیں آتا، تو اول تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے [سمجھ میں آنے نہ آنے کا تعلق محسوسات و مشاہدات سے ہوتا ہے، اُس پر غائب اور غیر محسوس باتوں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا]۔ اور پھر [جہاں تک سمجھ میں نہ آنے کی بات ہے، تو اور بھی بہت سی باتیں سمجھ میں نہیں آتیں۔ چناں چہ] یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز

(۱) ''حرکتِ جزئیہ تو یقیناً زائل ہوگئی بوجہِ غیر قار ہونے کے۔[جسم دائم الحرکۃ کے آحاد کی حرکت کے نتیجہ میں یعنی اُن کے فساد و کون-تخریبی تحول، تعمیری تحول- کے نتیجہ میں اِستحالہ ہوتا رہتا ہے جو اِن اجزاء کی جزئی حرکت ہے؛ لہٰذا جب بھی ''فساد'' ہوگا، اِن اجزاء کی حرکتِ جزئیہ زائل ہوجائے گی، پھر ''کون''-تعمیری عمل- ہونے سے نئی حرکت پیدا ہوگی اور اِستحالہ کے سہارے کیفی حرکت ظاہر ہوگی؛ بالفاظِ دیگر حالتِ وجودِ حرکت میں ہردم ایک وجود زائل ہوتا ہے اور ایک نیا وجود لاحق ہوتا ہے۔ دیکھیے: تجدد امثالِ وجود ''تقریر دل پذیر'' ص ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۱: ف].... پس اُس کے عدم سے [یعنی جسم دائم الحرکۃ کی حرکتِ جزئیہ کے زوال سے: ف] قدم باطل ہوگیا۔'' (حل الانتباہات ص ۱۳۴، ۱۳۵)

[مادہ] قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آنا [تصرفِ باری وقدامتِ مادہ] دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ [سمجھ میں نہ آنے کی بات] بھی قابلِ احتجاج نہیں۔ [اور مذکورہ دلیل کی رو سے مادہ کا حادث ہونا معلوم ہو چکا۔] غرض قِدَم [مادہ] بلا غبار باطل ومحال رہا۔ (۱)

قدیم ہونا، نہ ہونا، دونوں ممکن مان لینے کی صورت میں:

اور اگر ہم اِن سب دلائل سے قطع نظر کر کے [' مادہ' کے لیے] قدم کو محال نہ بھی لیں؛ مگر وجودِ قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں۔ تو قدم و عدم قدم دونوں علی سبیل التساوی [مساوی طور پر] محتمل رہیں گے۔ (۲) پس اِس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا؛ لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں [جن میں دونوں جانبوں میں سے ہر جانب کے درست ہونے کا احتمال ہو]، اگر مخبرِ صادق ایک شق متعین فرما دے، تو اُس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ (۳) اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرما دیا ہے: قال تعالی

---

(۱) اگر بہ فرضِ محال مان لیں کہ مادہ کے حادث ہونے پر کوئی دلیل نہیں، تو مادہ کے قدیم ہونے پر بھی تو کوئی صحیح دلیل نہیں۔ اور مادہ کو حادث ماننے میں جو کچھ خلجان ہے اُس کو اِستبعاد سے زیادہ نام نہیں دیا جا سکتا (کہ عدم سے موجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا)۔ سو اِستبعاد اہلِ عقل کے نزدیک کوئی قابلِ توجہ بات نہیں۔ ہزاروں مستبعدات موجود ہیں۔ اور ہم ابھی واضح کر چکے ہیں کہ مادہ کے قدیم مان لینے کی صورت میں بھی تو اِستبعاد سے پیچھا نہیں چھوٹتا۔ جب اِستبعاد دونوں جانب موجود، اور مادہ کے قدیم نہ ہونے پر دلیل قائم، تو مادہ کا قدیم ہونا باطل ہی ٹھہرے گا۔

(۲) دلیل دونوں جگہ نہ دارد، اس لیے مادہ کے باب میں قدیم ہونے اور حادث ہونے دونوں کا اِحتمال رہے گا۔ اب یہاں اصولِ موضوعہ نمبر ۲ کو یاد کیجیے! کہ جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیلِ نقلی صحیح اُس کے ہونے کو بتلاتی ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے۔

(۳) اصولِ موضوعہ نمبر ۲ کی رو سے زیرِ بحث صورت میں جب دلیلِ نقلی نے مادہ کے حدوث کی شق کو متعین کر دیا ہے، تو مادہ کے حادث ہونے کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔

بدیع السموات۔(۱) وقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم : کان اللّٰہ ولم یکن معہ شیء۔(۲) پس نقلی [دلیل کے] طور پر بھی اِس [مادہ کے حادث ہونے] کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

---

(۱) چناں چہ اس باب میں ایاتِ قرآنی خَالِقُ کُلِّ شَيْءٍ اور "بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" موجود ہے۔ "خالق کے معنی ہیں مادہ میں صورت بنانے والا۔ اور مُبدِع، مادہ کا پیدا کرنے والا، حق تعالیٰ کی دو صفتیں ہیں۔" (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۸، ص ۳۰۰)۔ دیکھیے: البقرۃ: ۱۱۷، الانعام: ۱۰۱۔ (اللہ تعالیٰ "موجد ہیں آسمانوں اور زمینوں کے۔"

(حکیم الامت: بیان القرآن جلد ۱ ص ۶۴، ۱۱۶)

بہ الفاظِ دیگر: "خلق کے معنی لغت میں مادہ میں صورت پیدا کرنا۔ اور اُس کے مقابل ہے اِبداع یعنی خود مادہ کو پیدا کرنا، جس کا ذکر اِس آیت میں ہے: "بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" چناں چہ اِس کے متصل ہی "وَ اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَهٗ کُنْ فَیَکُوْنُ" اِس پر دلالت کر رہا ہے، (کہ) اِس میں مادہ کا توسط نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ تو مادہ کے بھی خالق ہیں اور صورت و ہیئت کے بھی۔ باقی مادہ میں صورت بنانا، یہ ایک درجہ میں بندہ سے بھی ممکن ہے؛ چناں چہ رات دن ایجادات میں یہی ہوتا ہے کہ: مادہ کے اندر نئی نئی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں؛ مگر مادہ کا خالق سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں۔ اسی واسطے قرآن میں فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ "فرمایا ہے۔ اَحْسَنُ الْمُبْدِعِیْنَ نہیں فرمایا، کیوں کہ مُبدِع بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں۔" (اشرف التفاسیر جلد ۲ ص ۱۷۰-۱۷۲)

(۲) حدیث میں آیا ہے "این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال کان فی عماءٍ ما فوقه هواء و ما تحته هواء"۔ اس کے معنی بیان فرمائے "ای کان فی خلاء، مافوقه خلاء و ما تحته خلاء" مطلب یہ ہے کہ "کان اللّٰہ ولم یکن معه شیء" (یہ حدیث مشکوۃ میں ہے) عماء و ہوا کے معنی خلاء کے ہیں، لغت سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

(حکیم الامت: ملفوظات جلد ۱۳- مقالات حکمت جلد ۲ ص ۲۳۲)

[۲] انتباہِ دوم

متعلق تعمیم قدرتِ حق

[Regarding the Omnipotence of God]

[تمہید: علم وارادہ کے بعد خدا کی صفات میں سب سے مقدم کمالِ قدرت کا مسئلہ ہے۔ مادہ کے افعال وخواص جن کا نام قوانین فطرت ہے، اِن کا موجودہ تصور خدا کی صفت قدرت کے لیے حاجب [رُکاوٹ] ہے؛ کیوں کہ سمجھا یہ جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہونا محال ہے۔ پھر اِس عقیدہ کو مضبوط کرنے کے لیے عقل اور نقل دونوں کا سہارا لیا جاتا ہے اور مغالطہ آمیز دلائل کے ذریعہ اِنکارِ معجزات کی راہ ہموار کی جاتی ہے۔ اِس انتباہ میں اِسی مغالطہ کو دور کیا گیا ہے۔ ''قوانین فطرت یا اسباب طبعیہ کی نسبت یہ خلاصۂ وہی بحث ہے جو قانونِ تعلیل (علت ومعلول causation) کے سلسلہ میں تفصیل کے ساتھ جدید فلسفہ میں ہیوم (۱۷۱۱ تا ۱۷۷۶) نے کی ہے۔ اور پھر اُس کے اتباع میں منطقِ استقرا inductive reasoning کے مشہور معلم جدید اسٹورٹ مل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) وغیرہ نے کی ہے اور جو فلسفہ ہی میں نہیں سائنس میں بھی مسلم ہے۔ قوانین فطرت کی اسی استقرائی حقیقت کی بنا پر خود ہیوم ہی کو اقرار کرنا پڑا ہے کہ کسی معجزہ کا انکار محض اُس کے خلاف فطرت ہونے کی بنا پر نہیں کیا جاسکتا۔ یہی نہیں بل کہ اگر...... معجزہ کی نفس شہادت قابل اطمینان اور قوی تر موجود ہو تو اُس خرقِ عادت کو قبول ہی کرنا پڑے گا۔'' اور اگر شہادت قابل اطمینان موجود نہ ہو، تو سند کی بے اطمینانی کی وجہ سے گمان اور شک پیدا ہوگا، نہ کہ خرق عادت ہونے کی وجہ سے۔ ف]

عموم قدرت کی نفی

متن: پہلی مذکور غلطی [جو مادہ کے قدیم ہونے کے متعلق تھی] کا حاصل خدا تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اِثبات [ثابت کرنا] تھا۔ اور اِس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفتِ کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی [اِنکار] کر دینا ہے۔ اور وہ صفتِ کمال، عمومِ قدرت [خدا تعالیٰ کا ہر شی پر قادر ہونا] ہے؛ کیوں کہ اِس زمانے کے نو تعلیم یافتوں کی زبان اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔ اور اِس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں، کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں۔

خلافِ فطرت محال ہونے کے دلائل

ا: عقلی دلیل:

عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ [لہٰذا مشاہدہ، تجربہ اور عادت کی موافقت ہی قانونِ فطرت ہے] پس [فطرت کے] اِس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا، وہ محال ہے۔

اِنکارِ معجزات:

اور اِسی بناء پر معجزات سے۔ کہ خوارقِ عادت [اور خلافِ قانونِ فطرت] ہیں۔ انکار کر دیا۔ بعض [معجزوں] سے تو صریحاً [صاف طور پر] کہ اُس حکایت ہی کی تکذیب [وتردید] کر دی۔ اور جہاں واقعہ کی تکذیب۔ بوجہِ منصوص قطعی ہونے کے [اُس واقعہ کے قرآن وحدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہونے کی وجہ سے]۔ نہ ہوسکی، وہاں در پردہ

انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا، تو کراماتِ اولیاء تو کسی شمار میں نہیں۔ اور مبنیٰ [اصلی دار و مدار] اِس تمام کا وہی اعتقادِ استحالہ خلافِ فطرت ہے [کہ خلافِ قانونِ فطرت ہونا محال ہے]۔

دلیل کا تجزیہ:

صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ [محال ہونے کی بات] ایک دعویٰ ہے، دعوی کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ [اور "عادت کے خلاف ہوتے دیکھا نہیں"، یہ بات دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیوں کہ] محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ اس لیے کہ اِس کا حاصل استقراء ہے۔(۱)

اِستقراء [Inductive Method] کی حقیقت اور اُس کا حکم:

اور استقراء میں چند جزئیات [propositions] کا مشاہدہ ہوتا ہے، اِن سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا؛ البتہ مرتبۂ ظن [ظنی دلیل probability کے درجہ] میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں؛ لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اُس سے اقویٰ [زیادہ قوی] دلیل اُس کی معارض نہ ہو۔ اور وہاں بھی محض دوام [ہمیشگی] کا حکم بدرجۂ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب اِمکان عن الجانب المخالف [ایسا ضروری ہو کہ جس کے خلاف ممکن ہی نہ ہو] ثابت نہیں ہوسکتا(۲) نفیِ امکان

---

(۱) استقراء کے معنی ہیں جائزہ لینا، تلاش و جستجو کرنا۔ اکثر جزئیات کا جائزہ لے کر حکم لگانا۔ (۲) یعنی جانبِ مخالف کے امکان کی نفی پائی جائے۔ "ضرورت" سے مراد منطق کی اِصطلاح "ضروری" یعنی قضیہ ضروریہ مطلقہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا محال ہو۔ اِس کے مقابل اصطلاح قضیہ دائمہ مطلقہ ہے جس میں مخالف جانب کا اِمکان موجود ہوتا ہے۔ اِسی "قضیہ دائمہ" کو مصنف علیہ الرحمہ نے "دوام" کے محاورہ سے تعبیر کیا ہے۔

کے لیے [یعنی ''ضروری ہونا''، ثابت کرنے اور مخالف جانب کا محال ہونا ظاہر کرنے کے لیے] مستقل دلیل درکار ہے۔ اور جہاں اقویٰ [زیادہ قوی] دلیل معارض ہو، وہاں [اِستقراء سے ثابت ہونے والے] اُس ظن کا اُتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بل کہ [دوام کا حکم بھی معطل ومنسوخ ہوکر] اُس اقوی پر عمل ہوگا۔ پس جب نفیِ اِمکان [خلافِ فطرت ممکن ہونے کے رد] کی کوئی دلیل نہیں اور [استقراء سے موافقتِ فطرت کا ''ضروری'' ہونا ثابت نہیں، دوسری طرف] دلیل اقوی [زیادہ قوی دلیل مثلاً مخبر صادق کی خبر] بعض جزئیات [وواقعات] کے لیے اس حکمِ [فطرت] کے خلافِ حکم ثابت ہونے پر قائم ہے، پھر کیا وجہ کہ اُس اقوی کو حجت نہ سمجھا جائے۔ یا اُس میں تاویل بعید کا اِرتکاب کیا جاوے؟ [اِس موقع پر تو اقوی کو حجت سمجھنا اور تاویل سے بچنا واجب ہے] کیوں کہ تاویل میں صَرف عن الظاہر ہوتا ہے [الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف مراد لیا جاتا ہے]، اس لیے بلاضرورت اِس [تاویل] کا اِرتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں، پھر کیوں تاویل کی جاوے؟ ورنہ یوں [بلاضرورت الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف مراد لینے کا اور تاویل کرنے کا دروازہ کھولا جائے،] تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔

۲: نقلی دلیل:

دوسرا پیرایہ اِس دعوے کی دلیل کا نقل ہے۔ وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا﴾ (۱)

---

(۱) ترجمہ: ''اور آپ خدا کے دستور میں (کسی شخص کی طرف سے) رد وبدل نہ پاویں گے (کہ خدا تو کوئی بات جاری کرنا چاہے اور کوئی اُس کو روک سکے۔ پس سنة الله الخ میں احتمال قبل الوقوع کا دفعیہ فرمادیا [کہ طریقہ کا اِجرا ہونے سے =

تجزیہ اور نتیجہ:

صاحبو! [یہ دلیل تو صحیح ہے؛ لیکن] اِس دلیلِ صحیح سے [خلافِ فطرت کے محال ہونے پر] استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ ایک یہ کہ [یہ تسلیم کر لیا جائے کہ] سنت سے مراد ہر سنت ہے۔ دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے۔ حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں۔ [کیوں کہ نہ صرف] ممکن؛ بل کہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینۂ سیاق وسباق [آیت کے سیاق وسباق کے لحاظ سے] خاص خاص امور ہیں جو اُن [تمام] آیات میں مذکور ہیں [جہاں یہ یا اس کے ہم معنی الفاظ استعمال ہوئے ہیں] جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر، خواہ بالبرہان [دلائل و براہین کے ذریعہ] یا بالسنان [قتال ومقابلہ کے ذریعہ]۔

اور اگر اِس ['سنت'] میں عموم لیا جاوے، تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے۔ یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔ جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگِ راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اِس سے توثیق [تاکید اور پختگی] ہوگی وعدہ ووعید کی۔ (۱)

= پہلے کوئی سدِ راہ ہونا چاہے، تو نہیں ہو سکتا: ف] اور لَن تَجِدَ میں احتمال بعد الوقوع کا دفعیہ فرمادیا کہ جب وہ واقع کرنے لگے، تو کوئی ہٹا نہیں سکتا۔)" (الفتح: ۲۳۔ بیان القرآن: جلد ۹ ص ۶۶، احزاب، آیت: ۶۲، جلد ۱۱ ص ۳۵)

(۱) یعنی "حق کے غلبہ کا وعدہ اور باطل کے لیے خسران و ناکامی کی وعید کے متعلق وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا میں توثیق و تاکید کر دی گئی ہے کہ خدائے تعالیٰ کے اِس وعدہ اور وعید کو کوئی تبدیل نہیں کر سکتا۔ اور اگر تبدیل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی کو مان لیا جاوے، تو اُس صورت میں اِس کا حاصل یہ ہوگا: ۱ – اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ۔ جیسے قیامت کے آنے کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے اور بلا شبہ اللہ تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدہ کو، اس لیے قیامت کا آنا ضروری ہے۔" (پ: ۳، آل عمران: بیان القرآن جلد ۲۔ ص ۳) اِس صورت میں بھی توثیق ہوگی وعدہ اور وعید کی۔

دلیل، عقلی اور نقلی سے مرکب:

اور ایک تیسری تقریر اِس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی ونقلی [دلیلوں] سے۔ وہ یہ کہ: عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے اور وعدہ میں تبدیل بالنص [یعنی قرآنی صراحت کی رو سے] محال ہے۔ پہلا مقدمہ [premise: عادت اللہ کا وعدۂ فعلی ہونا] عقلی ہے۔ دوسرا [مقدمہ -premise- کہ "وعدے میں تبدیلی محال ہے"] نقلی۔

ازالۂ مغالطہ:

سو، دوسرا مقدمہ [وعدہ میں تبدیلی کا محال ہونا] تو [بے شک وشبہہ اور] بلا استثنا صحیح ہے؛ لیکن پہلا مقدمہ [عادت اللہ کا وعدۂ فعلی ہونا] مسلم نہیں۔(۱)

---

(۱): تجدد پسندوں نے عادۃ اللہ کو وعدۂ فعلی ('ورک آف گاڈ') نام رکھا ہے۔ اور قرآنی اقوال کو وعدہ قولی ('ورڈ آف گاڈ') قرار دیا۔ سر سید احمد خاں لکھتے ہیں: "ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقتِ امور کے مطابق ہے، کیوں کہ وہ ورڈ آف گاڈ ہے اور بالکل ورک آف گاڈ اُس کے مطابق ہے......" بہ الفاظِ دیگر "ہمارا یقین کامل ہے کہ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے، گو ہم نے اپنے نقص علم سے کبھی ورڈ کے معنی غلط سمجھے ہوں" اگر مختلف ہو سکتا ہے، تو "ورک آف گاڈ (سائنس کی ذکر کردہ تحقیق سے حاصل شدہ قانونِ فطرت: ف) تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا، اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔" (ظفر حسن: سر سید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۸۵)

ڈاکٹر ظفر حسن کے اِن جستہ جستہ فقروں کے ملاحظہ کر لینے کے بعد اُن کا یہ تبصرہ پڑھیے:

"جہاں تک ورک آف گارڈ اور ورڈ آف گارڈ کا تعلق ہے، ہم مغربی فلسفہ پر بحث کرتے ہوئے بتا چکے ہیں، کہ یہ تصور کب اور کیوں پیدا ہوا اور اس میں کیا کمزوریاں تھیں؟ بس اتنی سی بات ہم یاد دلائیں گے کہ ورڈ آف گاڈ میں تو خدا اپنے آپ چند اصول انسان کی ہدایت کے لیے بتاتا ہے۔ لیکن ورک آف گاڈ، یعنی طبعی کائنات خود نہیں بولتی؛ بل کہ انسان اپنی بساط کے مطابق اس کے عوامل دریافت کرتا ہے۔ پھر انسان کے دریافت کیے ہوئے اصول نہ تو کائنات کے تمام عوامل کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ قطعی ہوتے ہیں جیسے کہ سائنس کے اصول روز بدلتے ہیں۔ اور خود سر سید کو بھی اس کا احساس تھا۔ (ایسی صورت میں۔ ف) ورڈ آف گاڈ اور ورک آف گاڈ میں مطابقت ڈھونڈنے کے معنی تو یہ ہوئے کہ کلام الٰہی کو عقل انسانی کا تابع کر دیا جائے......" (ایضاً نظریہ فطرت: ص ۲۸۴، ۲۸۵)

[یہاں دومثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ عادت کو وعدہ کہنا درست نہیں۔]

مثال ۱:

موسمِ بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار اِمساکِ باراں ہوا ہوگا [بارش رُکی ہوگی] جب تک کہ اُس [بارش کے رُکنے] کی عادت بھی نہ تھی؛ کیوں کہ عالم کا حادث ہونا [کہ شی عدم سے وجود میں آیا کرتی ہے] پہلے ثابت ہو چکا ہے، تو اگر وہ عادت [بارش کا ہوتے رہنا] وعدہ تھا، تو اُس وعدہ میں خلاف کیسے ہوگیا؟(۱)

مثال ۲:

تنوعات [مخلوقات کی انواع-species] سب حادث ہیں۔ جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اُسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے، تو یہی عادت ہوگئی تھی۔ پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے؟ [یہ دوسری نوع کے افراد کا پیدا ہونا] خواہ بطورِ اِرتقاء [ہو] جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں۔ یا بہ طور نشو، جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔

شبہہ:

اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اِس عادت میں داخل ہے۔

---

(۱) حدوثِ مادہ کی بحث میں بتایا گیا ہے کہ صورتِ شخصیہ کا متغیر ہونا اور حادث ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے۔ صورتِ شخصیہ کے حادث ہونے یعنی عدم سے وجود میں آنے سے صورتِ نوعیہ حادث ہوگی، صورتِ نوعیہ کے حادث ہونے سے صورتِ جسمیہ حادث ہوگی، صورتِ جسمیہ کے حادث ہونے سے مادہ حادث ہوگا۔ اِس طرح اشیائے کائنات کے حادث ہونے سے عالم بھی حادث ہوا۔ جس سے معلوم ہوا کہ کبھی نہ کبھی تو عالم عدم سے وجود میں آیا ہوگا، طبعی اسباب پیدا ہوئے ہوں گے اور طبعی اسباب کے تحت بارش کی شروعات ہوئی ہوگی، پھر ہوتے رہنے کی عادت ہونے کے بعد موقوف ہوگئی ہوگی؛ لہٰذا اگر عادت وعدہ تھا اور یہ مسلم کہ وعدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، تو یہاں اُس کے خلاف کیسے ہوگیا؟

اصل عادت اور فطرت کی تحقیق:

تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبعیہ خود تصرفِ قدرت وتعلقِ ارادہ کے محتاج ہیں، اس لیے اِس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی۔ یعنی [خدائے تعالیٰ کا اپنی] قدرت وارادہ سے تصرف [وتبدیلی] کرنا۔ پس اصل عادت اِس کو کہیں گے [کہ خدائے تعالیٰ نے اپنی قدرت اور ارادہ سے اسبابِ طبعیہ میں تصرف فرمایا یا اُسے معطل کردیا]۔ سو یہ خلافِ سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اِس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا۔ بہ اعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور بہ اعتبار حقیقت کے [خداتعالیٰ کے اپنی قدرت وارادہ سے تصرف کے اعتبار سے] موافقِ عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟

[۳] انتباہِ سوم

متعلق نبوّت [Regarding Prophethood]

[تمہید: علوم جدیدہ کے اثر سے نبوت کے متعلق یہ سمجھ لیا جا تا ہے کہ بعض ریفارمروں میں: فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے، اِسی جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں جس سے بعضے مضامین اُس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے۔ اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی سنائی دینے لگتی ہے اور بعض اوقات کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، جب کہ خارج میں نہ آواز، نہ کلام، نہ وحی، نہ فرشتہ، کچھ بھی نہیں ہوتا۔

درحقیقت خلافِ فطرت محال ہونے کے اعتقاد کی وجہ سے وحی کی حقیقت میں، معجزات کی حقیقت میں غلطی کی گئی۔ معجزات کو دلیلِ نبوت تسلیم کرنے سے گریز کیا گیا۔ اِن تین بنیادی غلطیوں کے علاوہ چوتھی غلطی: احکام نبوت کو امور معاد کے متعلق سمجھنا اور معاشی امور میں خود کو آزاد خیال کرنا۔ پانچویں غلطی: زمانہ کے بدلنے کے ساتھ شریعت کے احکام میں تبدیلی کا قائل ہونا۔ چھٹی غلطی: احکام شریعت کی علت وغایت اپنی رائے سے تراشنا۔ اور اِسی غلطی کا توسیعہ مخالفینِ مذہب کے مقابلہ میں فرعی وجزئی احکام کی عِلتیں اور اسرار یا اپنے نزدیک اُن کا فلسفہ بیان کرنے کو بڑی کلامی ودینی خدمت خیال کرنا۔ ساتویں غلطی: منکر نبوت کی نجات کا قائل ہونا ہے۔ ف]

متن: اِس مادہ [یعنی نبوت کی بحث] میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں:

غلطی ۱- وحی کی حقیقت میں:

اول وحی کی حقیقت میں؛ جس کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض [لوگوں] میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے۔ اور اِس جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیّلات غالب رہتے ہیں۔ اِس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی [سنائی دیتی] ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آ جاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔ اور خارج میں اُس آواز یا اُس صورت یا اُس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سب موجوداتِ خیالیہ ہیں فقط۔

لیکن نبوت کی یہ حقیقت [کہ مضامین، آواز، صورت اور فرشتہ کے ساتھ گفتگو، سب موجوداتِ خیالیہ ہوں اور اِنھی خیالی اِلتباسات Obsession کو نبوت کا مضمون سمجھا جائے] بالکل نصوصِ صریحہ صحیحہ: [قرآن وحدیث کی صراحت] کے خلاف ہے۔(۱)

---

(۱) بیسویں صدی کی ابتدا میں بعض مسلمان مفکروں نے صاف طور پر یہ لکھا کہ: ''قوتِ متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ اُن میں تصرف کر کے متخیلہ کے حوالے کرتی ہے۔ اِس صورت میں انسان عجیب وغریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے۔ اور یہ آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں۔'' اُنھوں نے وحی کی بھی یہی حقیقت قرار دی؛ لیکن بات ذرا اِس طرح بنا کر پیش کی کہ: ''انبیاء کی اِس قوت کو قوتِ متخیلہ کے بجائے قوتِ قدسیہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔'' (الکلام مع حاشیہ۔ از شبلی ص ۲۹۳، دار المصنفین پہلا ایڈیشن) یہ بات ذہن نشیں رہنا چاہیے کہ خواہ اُس کا نام ''قوتِ قدسیہ'' رکھا جائے یا کچھ اور۔ لیکن ''وحی'' کی حقیقت نہ نبی کی ''قوتِ قدسیہ'' ہے اور نہ ہی متخیلہ کا کرشمہ؛ بل کہ وہ ایک فیض غیبی ہے جو فرشتہ کے واسطے سے ہوتا ہے۔

وحی کی حقیقت:

نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بہ واسطۂ فرشتہ کے ہوتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا [دل میں ڈالتا] ہے جس کو حدیث میں نفث فی روعی [میرے قلب میں ڈالا](۱) فرمایا ہے۔ کبھی اُس کی صوت [آواز] سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: يَاتِيني الْمَلَكُ اَحياناً فَيَتَمَثَّلُ لِي [فرشتہ کبھی متمثل ہو کر میرے پاس آتا ہے۔](۲) [وحی کی] اِس [حقیقت] کا علوم جدیدہ میں اِس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔ سو، اِس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ [انتباہِ ہشتم] میں وجودِ ملائکہ کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال [رہنمائی کرنے والی] ہو، عقلی طور پر اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصولِ موضوعہ ۲)(۳)

غلطی ۲: معجزات کی حقیقت میں:

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطۂ اسبابِ طبعیّہ کے ہوتا ہے۔(۴)

---

(۱) المنجد ص ۱۰۳۳: زکریا آفسیٹ، طبع اول ۲۰۰۱

(۲) البخاری: رقم ۳۲۱۵ بہ حوالہ نور الحق نور البشر: تعریب ''الانتباہات المفیدۃ......'' ۱۴۲۴ھ، ص ۱۰۵

(۳) اِس اصول میں بتایا جا چکا ہے کہ جو بات عقلی طور پر ممکن ہو اور دلیل نقلی اُس کی خبر دے، تو اُس کا ماننا ضروری ہے۔

(۴) علوم جدیدہ سے متاثر تجدد پسندوں نے معجزات کے متعلق صاف کہہ دیا کہ: اگر معجزہ سے ''کوئی امر خارقِ عادت۔ جو قوانینِ فطرت کے برخلاف ظہور میں آئے۔ مراد ہے، تو ہم اُس کے اِنکار پر مجبور ہیں۔'' (حیات جاوید ص ۶۳۰) پھر خارقِ عادت امور کو قانونِ فطرت کے مطابق ثابت کرنے کے لیے کہا گیا کہ: ''انسان میں بعضی ایسی قوتیں ہیں جو خاص طریقہ مجاہدہ سے قوی ہو جاتی ہیں اور کسی میں بہ مقتضیاتِ خلقت قوی ہوتی ہیں۔ اور اُن سے ایسے ایسے امور ظہور=

معجزات کو عادی امور بنانے کی کوشش کرنا:

سو [اِس باب میں غلطی کا منشا یہ ہے کہ] علومِ جدیدہ بلا دلیل اِن کے وقوع کے بھی منکر ہیں۔ اور اسی بناء پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں اُن میں تاویل بعید۔ جس کو تحریف کہنا بجا ہے۔ کر کرا کر اُن کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ جیسے إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَر وغیرہ۔(۱)

اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم (۲) کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے

= میں آتے ہیں جو اُن لوگوں سے ظہور میں نہیں آسکتے جن کی قوتیں مجاہدہ سے یا بہ مقتضائے خلقت ویسی قوی نہیں ہیں۔ حالاں کہ وہ سب امور اُسی طرح واقع ہوتے ہیں جیسے تمام کام بہ مقتضائے فطرت وقوع میں آتے ہیں؛ مگر وہ امور بھی اُن مقدس شخصوں کے معجزے یا کرامات سمجھے جاتے ہیں۔'' (حالی: حیات جاوید ص ۶۳۰) اور پر جن بعضی قوتوں کا ذکر کیا گیا، اُنہی میں سے ایک قوت، خیال ہے: ''خیال اور تصور کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔......اب جس طرح نفس کا اثر اپنے جسم پر ہوتا ہے، ممکن ہے کہ بعض نفوس ایسے قوی ہوں کہ اُن کا اثر صرف اُن کے جسم پر محدود نہ ہو؛ بل کہ اور اجسام پر بھی اثر کریں جس سے تبرید یا تحریک یا سکون یا تکثیف یا تلیین حاصل ہو اور اُس کا یہ نتیجہ ہو کہ بادل پیدا ہو جائیں یا زلزلہ آجائے یا چشمہ جاری ہو جائے۔ اِس قسم کی قوت جن نفوس میں ہوتی ہے وہ اگر نیک اور پاکیزہ اخلاق ہوں، تو یہ افعال معجزہ یا کرامت کہلاتے ہیں، ورنہ سحر اور جادو۔'' (الکلام از شبلی ص ۲۹۳، دار المصنفین کا پہلا ایڈیشن)

(۱) ہم نے (موسیٰ علیہ السلام کو) حکم دیا: ''اپنے اِس عصا کو فلاں پتھر پر مارو۔'' (البقرۃ، آیت ۶۰ بیان القرآن ص ۳۵) آیت میں محمد علی لاہوری نے – سر سید احمد خاں کی اتباع میں – یہ تاویل کی کہ: ''اپنی جماعت کو لے کر پہاڑ کی طرف سفر کرو۔'' تاویلات مثل تحریفات کی بعض دیگر مثالیں: نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُم کے معنی وہ لوگ دامنِ کوہ میں آباد تھے۔ آتشِ نمرود میں پڑنے کے معنی گزندِ نمرود سے محفوظ رہنے کے۔

(محمد علی لاہوری: بہ حوالہ نقوش و تاثرات ص ۳۴۰، از محقق عبد الماجد دریابادی)

(۲) اِس کے متعلق تحقیقات حضرت مصنف حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی بعض دیگر تصنیفات سے پیش کی جاتی ہیں: ''علم طبعی ...... کے فروع میں سے ایک فن ریمیا ہے۔ ریمیا کی حقیقت ارضی چیزوں کی تاثیرات معلوم کرنا ہے......اور ریمیا ہی کی قسم سے وہ فن ہے جو مسمریزم کے نام سے مشہور ہے۔''

(حکیم الامت: مترجم مفتی زین الاسلام: مأة دروس ص ۷۰، ۷۱ ملخصاً) =

[اور قوت متخیلہ کا کرشمہ قرار دے دیا جاتا ہے]۔ جیسے انقلاب عصائے موسیٰ [عصائے موسیٰ کے سانپ بن جانے] میں کہا جاتا ہے۔ اور اِس اشتباہ کا جو منشاء ہے [یعنی قانونِ فطرت کے خلاف محال ہونے کا عقیدہ] اُس کو انتباہِ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔(۱) پس قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا۔(۲) ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے۔(۳) اُسی طرح اُن کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا

= خیال اور تصور کے اِس اثر کو مسمریزم (Hypnotism) کہتے ہیں: ''مسمریزم نفس حیوانی کے تصرفات سے متعلق ہوتا ہے اور طبعیات کی ایک معمولی شاخ ہے جس میں ایک ادنی درجہ کا حیوان اور ایک مردود بدکار آدمی بھی شریک ہے۔ اِس کو انبیاء کے معجزات سے کوئی سروکار نہیں۔'' (مأۃ دروس ص ۷۰، ۷۱) مسمریزم کی مزید تحقیق انتباہِ پنجم کے حاشیہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ نیز فرماتے ہیں: ''جوامر قوتِ نفسانیہ سے (صادر ہو: ف) کہ وہ بھی اسبابِ طبعیہ سے ہے، وہ خارق نہیں ہوتا۔'' (حکیم الامت: امداد الفتاویٰ جلد ۶ ص ۲۶۴)

خارق نہیں ہوتا تو معجزہ کیسے ہو جائے گا؟ ''معجزہ کی اصل حقیقت یہ ہے: "المُعجِزَةُ أمرٌ يَقَعُ بلا سَبَب طَبْعِيٍّ۔ یعنی جس امر کا وقوع بلا واسطہ اسبابِ طبعیہ کے ہو۔ والفرق بين الشعبدة والمعجزة ان الأولى مستند إلى سبب طبعي خفي لا يقف عليه إلا الماهر في الفن فيمكن تكذيب مدعي النبوة بها بعد الحذاقة فيها و الثانية تصدر بلا سبب طبعي و هو خارق للعادة غير داخل تحت القدرة البشرية" (شعبدہ اور معجزہ میں یہ فرق ہے کہ شعبدہ میں کوئی خفی قسم کا سببِ طبعی پایا جاتا ہے، فن کے ماہر کے علاوہ دوسرا اسے جان نہیں پاتا۔ اگر شعبدہ باز نبوت کا دعوی کرے تو شعبدہ کے فن میں مہارت رکھنے والا شخص ایسے جھوٹے مدعیِ نبوت کی تکذیب کر سکتا ہے۔ کیوں کہ معجزہ بلا سبب طبعی کے واقع ہوتا ہے اور خارقِ عادت ہوتا ہے: ف)

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳ – مقالات حکمت جلد ۲، ص ۱۵۰)

(۱) اس طرح کہ دلیل استقراء سے ظن حاصل ہوتا ہے اور ظن میں مخبرِ صادق کی خبر سے معارضہ کی صلاحیت نہیں۔ ملاحظہ ہو انتباہِ دوم متعلق ''تعمیم قدرتِ حق''۔

(۲) ''خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے، جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا۔''

(مولانا محمد قاسم نانوتویؒ: تقریر دلپذیر ص ۹۹، شیخ الہند اکیڈمی)

(۳) تسلسل کہتے ہیں، جہاں سلسلۂ عاریت میں کوئی حقیقی دینے والا نہ ہو۔ یعنی عطاؤں کا ایسا سلسلہ ہو جس میں کوئی

کرسکتے ہیں۔(۱) غایت مافی الباب [زیادہ سے زیادہ] اس کو مستبعد کہیں گے؛ مگر استحالہ

= معطی اصلی نہ ملے۔ مثلاً سببِ طبعی کہاں سے آیا؟ تو کہیے کہ اس کے لیے فلاں سبب۔ پھر وہ کہاں سے آیا؟، تو اُس کے لیے فلاں سبب۔ اس طرح سبب کا سلسلہ چلتا چلا جائے، جب ہر سبب عارضی ہے کسی اور وجہ سے وجود میں آیا ہے، تو اُس کا معطی اصلی کون ہے؟ دینے والا کوئی اصلی ہونا چاہیے۔ سبب عارضی کا ایسا سلسلہ کہ جس کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، اسی کو تسلسل کہتے ہیں جو کہ محال ہے۔ اس لیے ایک اصلی قادرِ مطلق ماننا پڑے گا کہ جس نے اسباب کو بے سبب بنایا۔

(۱) معجزہ غیب سے ظاہر ہونے والا خالق کا فعل ہے جس کا کوئی سبب طبعی ہوتا ہی نہیں، لہٰذا سبب اور میکانیہ ڈھونڈنا اور تلاش کرنا بھی فضول ہے۔ اس لیے کسی سائنسی تحقیق کو (کہ جس میں سبب طبعی ہوا کرتا ہے) معجزہ بتانا اور کسی معجزہ میں (جس میں سبب طبعی نہیں ہوتا) سببِ طبعی اور عقلی توجیہ تلاش کرنا، دونوں نامناسب اِقدام، ایمانی ضعف کی علامت اور شک و وسوسہ کو راہ دینے والی ہیں کہ ایمان بالغیب کے بجائے ایمان بالعین کو ترجیح دینا ہے۔ (کذا قال حکیم الامت اشرف علی تھانوی، شاہ وصی اللہ الہ آبادی، پروفیسر محمد حسن عسکری)۔ یہی وہ راز ہے جس کے سبب معجزہ کو دلیل نبوت تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ اصل حقیقت ہے؛ مگر اس کے برخلاف ۱۹ویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے یہ روش چل پڑی ہے کہ قوانین فطرت کے نظریہ سے متاثر ہو کر بعض مسلمان مثلاً سر سید احمد خان، حمید الدین فراہی اور ان کی راہ چلنے والوں نے اس امر میں بے احتیاطی برتنی شروع کی اور معجزات میں تاویلات کر کے اسباب طبعیہ کے تلاش کی راہ ورسم ڈالی۔ مثال کے طور پر موسیٰ علیہ السلام کا قصہ جو ۱۹ اردیں پارہ کی سورہ شعرا میں اس طرح واقع ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے دریا پر عصا مارنے سے دریا پھٹ کر کئی حصے ہو گیا، پانی کئی جگہ سے ادھر ادھر ہٹ کر بیچ میں متعدد سڑکیں کھل گئیں۔ ہر حصہ اتنا بڑا تھا جیسا بڑا پہاڑ۔ بنی اسرائیل اُن سڑکوں کے ذریعہ امن و اطمینان سے پار ہو گئے، پھر وہاں سڑکوں کے بجائے پانی آ گیا اور اللہ تعالیٰ نے فرعون کو اور فرعونیوں کو غرق کر دیا۔ (پ۱۹ سورہ شعراء آیت ٦٦) اِس واقعہ میں سمندر کا سڑک بن جانا، بنی اسرائیل کا اُس سے سہولت کے ساتھ گزر جانا اور پھر دریا کا پانی دوبارہ موجود ہو جانا اور فرعونیوں کا غرق ہو جانا، یہ سب باتیں موسیٰ علیہ السلام کے معجزے کے طور پر ظاہر ہوئیں۔ اس میں کوئی سبب طبعی نہیں ہے؛ بل کہ عادی واقعات سے ہٹا ہوا یہ واقعہ ہے۔ لیکن اس واقعہ کو اسباب عادیہ کے تحت ذکر کرتے ہوئے سرسید نے لکھا ہے کہ:

"...... یہ سبب جوار بھاٹا کے جو سمندر میں آتا رہتا ہے اس مقام پر کہیں خشک زمین نکل آتی تھی اور کہیں پایاب رہ جاتی تھی۔ بنی اسرائیل پایاب و خشک راستوں سے راتوں رات با امن اتر گئے" صبح کا...... وقت پانی کے بڑھنے کا تھا لمحہ میں پانی بڑھ گیا جیسے کہ اپنی عادت کے موافق بڑھتا ہے اور ڈباؤ ہو گیا جس میں فرعون اور اس کا لشکر ڈوب گیا۔ علامہ فراہی نے جوار بھاٹا کے بجائے، ہوا کی رطوبت و یبوست (تری اور خشکی) کا سبب دریافت کیا۔

(تفسیر القرآن بہ حوالہ سرسید اور علوم اسلامیہ ۱/ ۲۸، ۸۳)

[محال ہونا] اور اِستبعاد [مستبعد ہونا] ایک نہیں (اصول موضوعہ ۳)۔(۱)

۳- معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنا:

تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا؛ بل کہ صرف حسن تعلیم و حسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے۔ اور اِس انحصار کی بجز اِس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ: اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم و شعبدات بھی مستلزم نبوت [ثبوتِ نبوت فراہم کرنے کی صلاحیت رکھنے والے] ہوں گے۔

مسمریزم اور شعبدات کی حقیقت:

اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمریزم و شعبدات واقع میں خوارق نہیں؛ بل کہ مستند [ومنسوب] ہیں اسبابِ طبعیہ خفیہ [پوشیدہ طبعی اسباب] کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی [کے دعویٰ] کی تکذیب [وتردید] اور نیز اُس [دعوی کرنے والے] کے ساتھ معارضہ [و مقابلہ] کر سکتے ہیں۔ اور [اِس کے برخلاف] انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کر سکا جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق [یعنی خلافِ قوانینِ عادت] ہیں۔ پس معجزات وشعبدات مشترک الاستلزام نہ ہوئے [دلیل نبوت بننے میں معجزہ کے ساتھ شعبدہ کسی طرح شریک نہ ہوا]۔(۲)

---

(۱) محال کو خلاف عقل کہتے ہیں جو کبھی واقع نہیں ہوسکتا اور مستبعد کو سمجھ میں نہ آنا، یہ واقع ہوسکتا ہے۔

(۲) بل کہ دونوں میں واضح فرق ہے: ایک حجت بن سکتا ہے، دوسرا نہیں۔ خرق عادت ہونے کی وجہ سے اور کسب انسانی کو اِس میں دخل نہ ہونے کی وجہ سے، دلیل واجب التسلیم معجزہ ہے، شعبدہ اور مسمریزم کی وہ حیثیت نہیں۔ شعبدہ اور مسمریزم فن طبعی سے تعلق رکھتے ہیں، فن کا ماہر سببِ طبعی کی نشان دہی ان کے اندر =

دلیلِ نبوت:

البتہ [نبوت کی دلیلیں دو ہیں: ۱- علمی: حسنِ تعلیم وحسنِ اخلاق۔ ۲- عملی: معجزہ۔ اِس لیے] حسنِ تعلیم وحسنِ خلق بھی دال علی النبوت [نبوت کی دلیل] ہے؛ مگر حکمتِ خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبینِ انبیاء علیہم السلام میں چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے۔ خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اِس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے۔ اِس لیے ایک

= کر سکتا ہے اور کسب انسانی سے یہ حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ یہ ایک اہم اِشتباہ ہے جو بڑے بڑے عباقرہ کو پیش آ چکا ہے۔ حضرت مصنف نے مولانا عبد الباری ندویؒ کے ایک مضمون کے مشمولات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے فرمایا کہ سیرۃ النبی جلد سوم باب معجزہ میں: ''تین باتیں ایسی بھی پائی گئیں جو میرے خیال میں محتاجِ نظر ثانی ہیں:

۱- ایک یہ کہ...... معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب مانا گیا۔ ۲- دوسرے یہ کہ صدور معجزات...... میں جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہیں کی گئی اور وہ صرف یہ ہے کہ اِن کے صدور میں اسباب طبعیہ کو اصلاً دخل نہیں ہوتا، نہ جلیہ کو نہ خفیہ کو، نہ صاحب معجزہ کی کسی قوت کو (خواہ اُس کا نام قوتِ قدسیہ رکھ دیا جائے: ف)، نہ خارجی قوت کو۔ وہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلاتوسطِ اسبابِ عادیہ کے واقع ہوتا ہے۔ جیسا صادر اول بلا کسی واسطہ کے صادر ہوا ہے۔ پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اُس میں سبب طبعی نہیں بتلا سکتا؟ کیوں کہ (جب سببِ طبعی ہوتا ہی نہیں، تو) معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے؟ ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانۂ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی، (پھر) دوسرے زمانہ میں (کسی شخص کے ذریعہ) سبب خفی بتلانے سے اُس کی تکذیب ہو جاتی (بایں لحاظ کہ نبی کی کیا خصوصیت ہے غیر نبی بھی سبب خفی کو بروئے کار لا کر اُس کے ظہور پر قادر ہو سکتا ہے: ف)، تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤبد (دائم اور پائیدار) نہیں ہو سکتا۔ وھذا کما تری۔ (معجزہ کی ماہیت کے باب میں یہ وہ سُقم ہے جو اُس خیال میں پایا جاتا ہے جس کا اِظہار آپ کی تحریر میں ہوا ہے۔ لیکن اِس سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے، وہ بھی ظاہر ہو چکی کہ معجزہ میں کسی طبعی میکانیہ مان لینے کی صورت میں نہ معجزہ معجزہ =

ذریعہ استدلال کا اُن [عوام] کے اِدراک کے موافق بھی رکھا گیا جس میں علم اضطراری، صحتِ دعویٔ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے۔(۱)

اشتباہ کا عام فہم ازالہ:

اور دوسرے اہل شعبدہ سے اِن [عوام] کو خلط وغلط اس لیے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اِن فنون [شعبدہ ومسمریزم وغیرہ] کے ماہرین بھی معارضہ [ومقابلہ] سے عاجز آ گئے۔

غلطی ۴- احکامِ نبوت کو صرف آخرت سے متعلق سمجھنا:

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکامِ نبوت کو صرف امور معادیہ [آخرت] کے متعلق سمجھا اور

= رہ جاتا ہے اور نہ ہی وہ دلیلِ نبوت بن سکتا ہے: ف)۔ یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اُس کی جنس کے ماہرین (سببِ طبعیہ خفیہ پر نظر رکھنے والوں: ف) نے کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا، نہ اُس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے۔ بالخصوص اگر نبی کی قوت (قوتِ قدسیہ) اُس کا سبب ہوتی، تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈر جاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ نہ فرمایا جاتا: فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ۔الخ۔ [''تو اگر آپ کو یہ قدرت ہے کہ زمین میں (جانے کو) سرنگ یا آسمان میں (جانے کو) کوئی سیڑھی ڈھونڈ لو، پھر (ان کے ذریعہ سے زمین یا آسمان میں جا کر وہاں سے) کوئی معجزہ (فرمائشی معجزوں میں سے) لے آؤ، تو (بہتر ہے) کرو۔'' (الانعام: ۳۵، بیان القرآن جلد ۳ ص ۹۰): ف] اور خفی سبب کے ''احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا۔ اور جو فرق اِس تحریر میں نکالا گیا ہے اُس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا۔ حالاں کہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے۔ خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لیے ہو۔'' (بوادر النوادر جلد ۲ ص ۳۸۱، ۳۸۲)

(۱) مولانا عبد الباری ندویؒ کے ساتھ مراسلت میں معجزات کے باب میں دو غلطیوں کی نشاندہی کی جا چکی ہے۔ تیسری غلطی یہاں ذکر کی جاتی ہے: ''تیسرے انضمام اخلاق وکمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے) جو اس (معجزہ) کو دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہو سکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے۔......'' (حکیم الامت: بوادر النوادر جلد ۲ ص ۳۸۱، ۳۸۲ مکتبہ جاوید دیو بند)

امور معاشیہ [دنیوی معاملات] میں اپنے کو آزاد و مطلق العنان [بے لگام و خود مختار] قرار دیا۔ [قرآن وحدیث کی] نصوص اس کی صاف تکذیب کر رہی ہیں: قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ الخ ، اِس کا شانِ نزول ایک امر دنیوی ہی ہے۔(۱)

---

(۱) ''آیت ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ﴾ میں مس امرھم عام ہے واجب العمل ہوگا۔ اور حدیث تابیر میں جو ارشاد ہے اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ ۔ یہ اُس صورت میں جب آپ محض رائے مشورہ کے طور پر فرماویں۔ اور رہا یہ کہ پھر بلا جزم فرمانے میں تو امور دینیہ میں اتباع واجب نہیں جیسے نوافل میں پھر حدیث تابیر میں ارشاد مذکور کا مقابلہ اِذَا اَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الدِّيْنِ کے کیا معنی؟ جواب یہ ہے کہ امر دینی میں ایک اتباع مطلقاً واجب ہے یعنی اعتقاد۔ بہ خلاف امرِ دنیا، کہ اُس کی مصلحت اور نافع ہونے کا اعتقاد بھی واجب نہیں۔ اور چوں کہ حضرت زید کو قرائن سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ آپ بطور رائے ومشورہ کے عدم تطلیق (طلاق نہ دینے:ف) کے لیے فرمارہے ہیں، اُس کو نہ ماننا من یعص اللّٰہ (نافرمانی:ف) میں داخل نہ ہوا۔ جیسا حضرت بریرہؓ کو مغیث کے پاس رہنے کو فرمایا اور انہوں نے یہ تحقیق کر کے (کہ) محض شفاعت ہے امر نہیں ہے، منظور نہیں کیا اور ملامت نہیں ہوئی۔ اور (برادرِ زینب) حضرت عبداللہ وحضرت زینب سے جزماً ارشاد فرمایا ہوگا۔''

(بیان القرآن جلد سوم ص ۱۷۷، سورہ احزاب پارہ ۲۲۔ ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان)

حکیم الامتؒ نے ایک مجلس میں اس نوعیت کا تذکرہ اس طور پر کیا ہے: ''معاملات میں دو مرتبے ہیں۔ ایک تو تجربیات کہ فلاں کام کیوں کر کریں کہ نفع ہو؟ زراعت کیوں کر کریں کہ غلہ پیدا ہو؟ کھیت کیوں کر جوتا جائے؟ تخم ڈالنا کس وقت مناسب ہے؟ یہ تو تجربیات ہیں۔ دوسرے شرعیات ہیں کہ فلاں صورت سے تجارت کرنے میں ربو ہوگا وہ حرام ہے۔ فلاں صورت پر جائز مثلاً یعنی احکام حلت وحرمت (حلال وحرام کے احکام:ف) گو امور دنیا ہی سے متعلق ہوں۔ یہ مسائل ہیں اور شریعت سے ثابت ہیں۔ (لہٰذا ایسے امور معاشیہ میں بھی ہم اِن احکام کے پابند ہیں۔ف) اور تابیر نخل تجربیات سے ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج ۱۲ ص ۱۴۷)

ایک دیگر ملفوظ میں تابیرِ نخل کی حقیقت پر گفتگو فرمائی ہے:

تابیر نخل: ''جب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مدینہ تشریف لائے تو لوگ وہاں تابیر نخل کیا کرتے تھے۔ میں تو سمجھتا تھا کہ اس کا بڑا اہتمام ہوتا ہوگا؛ مگر کچھ بھی نہیں۔ رام پور میں ایک عرب تابیر کر گئے تھے جس سے کھجور میں خوب پھل آیا۔ صورت صرف اس کی یہ ہے کہ کھجور میں ایک نر ہوتا ہے اور ایک مادہ۔ نر میں پھول آتا ہے پھل نہیں۔ مادہ میں پھل آتا ہے اور پھول بھی۔ بس یوں کرتے ہیں کہ نر کا پھول لے کر مادہ کے درخت کے نیچے کھڑے ہو کر اوپر کو =

اور تقریبِ فہم [سمجھ سے قریب کرنے] کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حُکّامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں، تو کیا حاکمِ حقیقی کو اِس کا حق نہیں؟

غلطی ۵- احکامِ شرعیہ کو ہر زمانہ میں قابلِ تبدیل سمجھنا:

اور اِسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی [پروان چڑھتی] ہے کہ احکامِ شرعیہ کو- جو کہ متعلق معاملات کے ہیں- ہر زمانہ میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے۔ سو، اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو [اُس وقت تو] واقع میں اِس کا قائل ہونا [کہ چوں کہ غیر مقصود چیزوں میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، لہٰذا معاملات سے تعلق رکھنے والے احکام میں- زمانہ کی ضرورت اور حالات کے تقاضہ سے- تبدیلی کے اعتقاد کا] مضائقہ نہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہونا اِن [معاملاتی احکام] کا بھی ثابت ہے، جیسا کہ غلطی رابع کے رفع [وازالہ] میں ثابت ہوا، تو اب اِس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔(۱)

زمانہ کی تبدیلی:

رہا یہ شبہہ عقلیہ کہ زمانہ کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اِسی بنا پر شرائع

= اچھالتے ہیں وہ پتوں کو مس کرتا (لگتا) ہوا پھر نیچے گر جاتا ہے۔ اس طریقہ سے گویا اس کو حمل رہ جاتا ہے......اور وہ درخت بارآور ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس خیال سے کہ شگون کی قسم سے ہو، صحابہ سے فرمایا کہ ایسا نہ کرو۔ صحابہ تو اشارے کے منتظر رہتے تھے۔ آج کل کی حالت نہ تھی کہ اگر کسی امر کا گناہ ہونا بتلایا جائے، تو پوچھتے ہیں کہ بہت بڑا گناہ ہے؟ گویا کہ چھوٹا ہو تو کرلیں۔ شاید تھوڑے دنوں میں یوں پوچھیں کہ کفر تو نہیں؟ اگر نہ ہو تو کرلیں۔

غرض صحابہ نے نہ کیا۔ اس پر اُس سال پھل کم آیا۔ صحابہ نے شکایت کی، اِس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انتم اعلم بامور دیناکم" (حکیم الامت: ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۹- حسن العزیز جلد سوم ص ۴۱، ۴۲)

میں نسخ وتبدل ہوتا آیا ہے، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔کل چھ سو سال کا فصل ہے، اِس مدت میں۔تو مصالحِ مقتضیہ ٔ تبدل کے [مصلحتیں جو تبدیلی کا تقاضہ کرتی ہیں اُن کے بدلنے سے] احکام بدل گئے۔اور آپ [صلی اللہ علیہ وسلم] سے اِس وقت تک اُس مدت سے مضاعف مدت مع شئ زائد [دوگنی مدت سے بھی زیادہ] گذر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے۔

شبہہ کا حل:

اِس کا حل یہ ہے کہ اگر واضعِ قانون حکیم کامل وعالم الغیب ہو، تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامۃ تک کی مصالح [یعنی قیامت تک کے تمام زمانوں کی مصلحتوں] کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

---

(۱) احکام شرعیہ کو ہر زمانہ میں قابل تبدیل سمجھنے کے لیے نئی اصطلاح ''اسلام کی تشکیل جدید'' رائج ہوئی ہے۔''تشکیلِ جدید'' میں صحیح اصولوں، ہدایتوں اور قواعدِ موضوعہ کی اصلاح پیشِ نظر ہوتی ہے۔اور اُس کے پیچھے یہ نظریہ اور خیال کارفرما ہوتا ہے کہ ہر آنے والے زمانہ کے علم وفہم میں پہلے سے زیادہ ترقی ہوتی چلی جارہی ہے؛ لہٰذا ماقبل زمانے کے اصولوں میں کسی قدر تصرف وتبدیلی کر کے موجودہ زمانہ کے حالات کے ساتھ منطبق کر دیا جائے۔درحقیقت یہ خیال ہیگل کی فکر سے مستنبط ہے۔اُس نے یہ فکر رائج کی کہ ایک زمانہ میں تحقیقات سامنے آتی ہیں جن کی روشنی میں کچھ اصول قائم ہوتے ہیں۔اگلے زمانہ میں اُن سے مضاد تحقیقات سامنے آجاتی ہیں، جن کی بنیادوں پر نئے اصول بنتے ہیں۔یہیں سے مسلمان مفکروں کے ذہنوں میں بھی یہ بات آئی کہ اسلاف واکابر کے اصولوں اور شریعت کے احکام وکلیات میں کسی قدر تصرف وتوسع پیدا کر کے اُنہیں زمانہ کے موافق کرنا چاہیے۔ہیگل نے اپنی تحقیق میں یہ بھی بتایا کہ تحقیق کے بعد مضاد تحقیق ظہور میں آنے کے ساتھ جو نئے اصول بنتے ہیں، وہ ''تعمیر'' کہلاتے ہیں: '' Thesis + Antithesis = Synthesis''؛ لہٰذا گزشتہ اصولوں میں تبدیلی ہی عین تعمیر ہے۔

کارروائی میں تنگی کا شبہہ:

اور اگر واقعاتِ زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اِس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کاروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اِس زمانے کے مناسب نہیں۔

حل:

اِس کا حل یہ ہے کہ تنگیِ قانون کا حکم اُس وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب اُس پر عامل ہوں [عمل کریں] اور پھر کام اٹکنے لگیں۔ سو اِس کو کوئی ثابت نہیں کرسکتا۔ اور اِس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے اُس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل [عمل نہ کرنے والے] زیادہ ہیں اور عامل [عمل کرنے والے] کم۔ جب اِن قلیل عاملوں کو اُن کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اِس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔ جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے؛ مگر اُس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی۔ تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ [گاؤں] کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں [ایسا ہوتا ہے کہ در حقیقت] تنگی واقع نہیں ہوتی، محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہوجاتا ہے۔ تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے، کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔ [بہر حال احکام میں کوئی تنگی نہیں ہے، ''جہاں تنگی کا وہم ہے......، وہاں بھی رحم کی رعایت ہوتی ہے'' کہ ''بعض حالات میں تمہاری راحت و سہولت و مصلحت کے لیے حرام کو بھی حلال کردیتے ہیں۔'' (اشرف التفاسیر)] (۱)

---

(۱): دین میں تنگی یا رکاوٹ دو طرح سے ہوتی ہے: الف- دوسروں کی طرف سے رُکاوٹ: ایک تو یہ کہ کوئی عمل کرنا =

غلطی ۶: احکام میں حکمت اور علت تراشنا:

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے عللِ غائیہ [اصل غرض اور مقصد] اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود وعدم [: ہونے، نہ ہونے] پر احکام کے وجود وعدم کو دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اِس کا یہ ہوتا ہے کہ [قرآن وحدیث کے] احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں؛ چناں چہ بعض کی نسبت مسموع ہوا [یہ سننے میں آیا] کہ انہوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض [وضو کا اصل مقصد صرف صاف ستھرا رہنا]

= چاہے تو دوسرے نہیں کرنے دیتے۔ چناں چہ ''دیکھ لیجیے! آج کل کوئی شریعت پر عمل چاہتا ہے، تو ضرور رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ عقائد سے تو کوئی ہٹا نہیں سکتا، کیوں کہ عقیدہ فعلِ قلب ہے، وہاں اعمال میں رُکاوٹیں ہیں۔.... اور معاملات وہ اعمال ہیں کہ جن کا تعلق دوسروں سے ہوتا ہے، جب تک کہ دونوں باہمت اور پکے نہ ہوں، معاملات کی اصلاح کیسے ہو؟ مذاق عام طور سے بگڑے ہوئے ہیں۔ اگر ایک شخص اِصلاحِ معاملہ کی کوشش کرتا ہے، تو دوسرا پکا نہیں ہوتا اور آپڑوسن مجھ سے ہو، اُس کو بھی بگاڑ لیتا ہے۔ بس اِس طرح سے ایک سے دوسرا، دوسرے سے تیسرا مبتلا ہو کر سب ایک بلائے عام میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ سب کے معاملات بگڑ گئے ہیں۔ اور مسائلِ شرعیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ بہت تنگ ہیں۔'' مگر ''اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔''

ب- خود اپنے نفس کی مزاحمت: دوسرے یہ کہ خود اپنا نفس مزاحمت کرتا ہے، جس سے کسل غالب آجاتا ہے۔ اِس کی تحقیق یہ ہے کہ: ''عمل میں مشقت کا سامنا ہو؛ مگر عقیدے میں ضعف یا شک نہ ہو، تو وہ کسل نہیں.... اور اعمال میں مشقت کا سامنا ہونا، آیت وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (اور تمہارے لیے دین میں کوئی تنگی نہیں کی) کے خلاف نہیں۔ کیوں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ دین فی نفسہ آسان ہے، دشوار نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ منازعتِ نفس کی وجہ سے اِس میں دشواری آجائے، کیوں کہ یہ ضرور ہے کہ اعمالِ شرعیہ میں نفس کی خواہشوں کو پامال کیا جاتا ہے اور اُس کی مخالفت کی جاتی ہے۔ اور یہ نفس کو ضرور گراں ہے، تو اِس منازعت اور کشاکشی کی وجہ سے دشواری آجانا یسرِ فی نفسہ کے خلاف نہیں۔ اِسی لیے قرآن میں وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ سے پہلے وَ جَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ (دین کے کام میں خوب کوشش کیا کرو جیسا کوشش کرنے کا حق ہے۔ الحج، ع ۱۷۔ بیان القرآن جلد ۷ ص ۸۴) بھی آیا ہے: جس سے معلوم ہوا کہ دین میں مجاہدہ کی بھی ضرورت ہے۔ پس ایک جز کو ہی مت دیکھو، دونوں جز کو ملاؤ۔

(حکیم الامت: مواعظ وخطبات مظاہر: ص ۲۱۸)

سمجھ کر اپنے کو نظیف [میل کچیل سے صاف] دیکھا، تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کردی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیب اخلاق [نماز کا اصل مقصد نفس کا مہذب ہونا] سمجھ کر، اُس کے حصول کو [یعنی مہذب اور civilized ہونے کو] مقصود سمجھ کر نماز اُڑادی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے [کہ اُن سے مقصود تمدنی فوائد قرار دے لیے]۔ اور اسی طرح نواہی [شریعت کے ممنوعات] میں، مثل: سود و تصویر وغیرہ [احکام میں تبدیلی اور] تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل [اور بے کار] کردیا۔(۱)

علتوں کا مقصود ہونا: تجزیاتی گفتگو:

اور علاوہ اِس کے، اِس [علت تراشنے] کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اِس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل: [بے دلیل دعوے] ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں [یعنی اُن سے عبادت ہی مقصود ہو] کہ اُن کی اصلی غایت [وغرض] امتثالِ امر

---

(۱) دین پر ایک مشق یہ بھی کی جاتی ہے کہ احکام دینیہ سے مقصود بالذات صرف مصالح دنیویہ کو قرار دیا جاتا ہے ہم کو اس کا انکار نہیں کہ ان احکام سے بعضے دنیوی مصلحتیں بھی حاصل ہوجاتی ہیں، لیکن وہ ان کے لیے موضوع تو نہیں۔ مثلاً نماز باجماعت اصل میں تو موضوع ہے عبادت کے لیے؛ لیکن اِس میں یہ نفع بھی متوقع ہے کہ جب سب مل کر نماز پڑھیں گے تو آپس میں اتفاق ہوگا۔ یہ تو نہیں کہ نماز باجماعت کا حکم ہی اتفاق کے لیے ہے۔ اگر یہ بات ہے تو کلب گھر کو زیادہ ترجیح ہوگی، کیوں کہ مسجد میں تو اکثر نمازی امام تک کو بھی نہیں پہچانتے اور کلب گھر میں سب ممبر ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور آپس میں خوب میل جول ہوتا ہے جس سے محبت بڑھتی ہے اور اتفاق پیدا ہوتا ہے۔ تو کلب گھر میں جانے کا اہتمام جماعت سے بھی زیادہ کرنا چاہیے۔ اگر دنیوی حکمتوں ہی پر مدارِ احکام رکھا جائے گا، تو پھر ہمیشہ احکام بدلا کریں گے کیوں کہ کبھی وہ حکمت کسی چیز سے حاصل ہوگی اور کبھی کسی چیز سے۔ رہا ترتب بدون مقصودیت کے، اُس کا انکار نہیں، جیسے کوئی حج کو جائے تو اس سے اصل مقصود تو عبادت ہے یعنی طوافِ بیت اللہ اور وقوف عرفات۔ لیکن راستے میں بمبئی اور سمندر کی بہار کا لطف بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ غرض لوگوں نے یہ گت بنا رکھی ہے شریعت کی۔'' (ملفوظات: جلد ۱۰ص ۲۱۹ تا ۲۲۱)

[حکم کے بجالانے] سے اِبتلائے مکلّف ہو [اور بندوں کی آزمائش ہو کہ کون حکم مانتا ہے اور کون اپنی رائے کو حکم پر ترجیح دیتا ہے]۔علاوہ اِس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں، اِس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں۔ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جواُن احکام کی صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں، جس طرح بعض ادویہ (بل کہ عندالتأمل تمام ادویہ) مؤثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں۔(۱)

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے، کسی کے خیال میں کچھ آوے،تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے؟پس بہ قاعدہ: اذا تعارضا تساقطا۔

---

(۱)مؤثر بالخاصیت یہ ہے کہ ہیئتِ کذائیہ(morphological structure) کے ساتھ وہی صورت جب ہو تب فائدہ مرتب ہو۔بعض چیزیں مفید بالکیفیت ہوتی ہیں اُن میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ اُس کیفیت ومزاج کی دوسری شی سے بھی فائدہ حاصل کیا جاسکے۔مثلاً''اگر نماز دوائے مفید بالکیفیت کے مشابہ ہوتی تو یہ ممکن تھا کہ اُس کیفیت اور مزاج کی دوسری چیز وہ فائدہ دے سکتی جو فائدہ کہ صلوٰۃ کا ہے؛لیکن نماز بالکیفیت مفید نہیں ؛بل کہ مشابہ دوائے مفید بالخاصہ کے ہے کہ اگر یہی صورت بہ ہیئت کذائیہ ہو،تو وہ فائدہ اور قرب اُس پر مرتب ہوسکتا ہے جو اُس پر متفرع ہے''۔

(ملفوظات جلد۱۳.مقالات حکمت جلد۲ص ۱۳۸، نیز جلد۱۲ص ۱۱۰، ۱۱۱)

صورتِ نوعیہ: رہی صورت نوعیہ،تو وہ کسی شی کے اجزاءِ ترکیبیہ کی ہیئت ترکیب کا نام ہے۔

عہدِ قدیم سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ کسی مرکب کے اجزائے مُتصَغّرہ کے باہمی تفاعل اُس مرکب میں پیدا ہونے والے خواص کے ذمے دار ہوتے ہیں۔گویا یہ خواص اُن جزائے مُتَصَغّرہ کی صورتِ نوعیہ پر مبنی ہوتے ہیں۔پھر جب کسی دوا میں پیدا ہونے والے مزاج مستحکم کے آثار کی توجیہ صورتِ نوعیہ پر مبنی نوعیتِ عمل کے ساتھ کسی موقع پر دشوار ہوتی ہے،تو مزاج اور نوعیتِ عمل سے عدمِ ہم آہنگی کی بنا پراُسے ''ذو الخاصہ'' سے تعبیر کردیتے ہیں؛لیکن مصنف الانتباہات کے مطابق آثارِ مزاج کی توجیہ ہو کہ نہ ہو:تمام ادویہ مؤثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں۔دیکھیے عہدِ جدید میں توجیہ کس طرح کی گئی ہے:''جدید دوری کلیہ''''عناصر کے خواص اُن کے جوہری عدد کے دوری تفاعل ہوتے ہیں،یعنی اُن کے جوہر میں جو پروٹون کی تعداد یا بیرونِ مرکزوی الیکٹرون کی تعداد جو کسی عنصر کے معتدل جوہر میں ہوتی ہے۔(اُنھی پر عناصر کے خواص کا اِنحصار ہوتا ہے)''(مہاراشٹرا پونہ بورڈ:جماعت دہم؛ سائنس اور ٹیکنالوجی،حصہ اول ص۲) یہی صورت یہاں ہے کہ مثلاً ایمان،نیت،ارکان،اعمال،رکوع سجود،خشوع،خضوع وغیرہ کی ضروری شرائط کے ساتھ نماز کی اگر وہی صورت نہیں جو شرعاً مطلوب ہے،تو نماز کا وہ فائدہ بھی نہیں جو اُس صورت پر مبنی اور موقوف ہے۔

[جب دو چیزوں میں تعارض واقع ہوا، تو] دونوں کو ساقط قرار دے کر نفس احکام ہی منعدم و منہدم [ہو جائیں گے، یعنی ڈھہ جائیں گے اور فنا] ہو جاویں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملت اِس کا قائل ہو سکتا ہے؟

علت تراشنے کی اِطلاقی مضرت:

اور اِسی غلطی کے شُعَب [شعبوں] میں سے ہے کہ مخالفِ مذہب کے مقابلہ میں یہ عِلل [علتیں] بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اِس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ عِلل محض تخمینی ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے، تو اصل حکم مختل [اور مخدوش] ٹھہرتا ہے۔ تو اِس میں ہمیشہ کے لیے مخالفین کو اِبطال احکام [احکام کے غلط کہنے] کی گنجائش دینا ہے۔ اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار [اور بھید] نہیں ڈھونڈا کرتا۔ اور نہ اسرارِ مزعومہ [گمان و خیال پر مبنی بھیدوں] پر قانون میں تبدّل و تغیّر یا ترک [ترمیم کرنے یا چھوڑ دینے] کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔(۱)

علت اور مجتہدین:

اور [ایک سوال، اب یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر علت نکالنے میں یہ خرابیاں ہیں، تو مجتہدین نے علت کیوں نکالیں؟ جواب یہ ہے کہ] مجتہدین نے جو بعض احکام میں عِلل [علتیں] نکالی ہیں اُس سے دھوکا نہ کھایا جاوے [اِس کی دو وجہیں ہیں]:

۱- اول تو وہاں امور مسکوت عنہا: [شریعت میں جن جزئیات کا حکم صراحت کے

(۱) حکمتوں اور علتوں کے متعلق تفصیلات ۱۲ ویں انتباہ میں آئیں گی۔

ساتھ مذکور نہیں ہے، اُن] میں تعدیۂ حکم [علت کے واسطہ سے شرعی حکم کی سرایت پذیری] کی ضرورت تھی۔ ۲- دوسرے اُن کو اِس کا سلیقہ تھا۔

اور یہاں دونوں امر مفقود [غائب] ہیں۔ اور علاوہ کم علمی [یعنی ضرورت کا اِدراک، اور تعدیہ کا سلیقہ نہ ہونے] کے، اِتباعِ ہَوٰی [خواہشات کی پیروی] بڑا حاجب [ومانع] ہے۔(۱)

غلطی ۷- منکرِ نبوت کی نجات کا قائل ہونا:

ساتویں غلطی جواقبح الاغلاط [سب سے خطرناک وشدید غلطی] ہے: یہ ہے کہ بعضے منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیرِ مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں۔

غلطی کا رد:

اِس کا ردِ مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبینِ نبوت کے خُلُود فی النّار پر دال ہیں [یہ نصوص منکرین نبوت کو ہمیشہ ہمیشہ جہنم کی وعید سناتے ہیں]۔ اور ردِ عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذبِ رسول، مکذبِ خدا بھی ہے۔ [رسول کا جھٹلانے والا خدا کا بھی جھٹلانے والا ہے] کیوں کہ وہ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللہِ وغیرہ [قرآن کی صریح] نصوص کی تکذیب [وانکار] کرتا ہے۔(۲) اور نظیرِ عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم [یا وقت کے بادشاہ] کو تو مانے؛

---

(۱) یعنی نہ علت معلوم کرنے کا سلیقہ، نہ شرعی ضرورت۔ محض غرض پرستی پیشِ نظر ہے۔ اِس کا بیان ساتویں انتباہ: متعلق قیاس کے تحت آئے گا۔

(۲) دورِ جدید کے بعض مفکرین نے یہ کہا کہ: ”جو لوگ سائنسی تحقیق کے لیے عقل وشعور کو استعمال میں لاتے ہیں اُن کا ایمان مزید پختہ ہو جاتا ہے۔ ایسے لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھیں تو بھی اُن کی تمام سائنسی کاوش رسولِ خدا =

مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے، کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے؟

= صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس اِرشاد کے مطابق کہ ''حصول علم کے لیے نکلا ہوا آدمی جب تک واپس نہیں آ جاتا اُس کا یہ سارا عرصہ عبادت میں شمار ہوتا ہے۔'''' اس طرح صاحب ایمان سائنس داں کو اپنے تحقیقی کاموں پر خدا کی طرف سے گرانقدر ثواب ملتا ہے۔'' (قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۵)۔ اِس اصول پر اہلِ ایمان سائنس داں کے عنوان کے تحت ثابت کیا گیا ہے کہ: راجر بیکن (۲۰ ۱۱ تا ۱۲۹۲ء) گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰ء) نیوٹن (۱۶۴۲ تا ۱۶۲۷ء) لوئی پاسچر (۱۸۲۲ تا ۸۹۵ء) سر جیمس جینز (۱۸۷۷ تا ۱۸۴۶ء) البرٹ آئن سٹائن (۱۸۷۹ تا ۱۹۵۵ء) میکس پلانک ۱۸۵۸ تا ۱۹۴۷ء) وغیرہ تمام سائنس داں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھنے کے باوجود مومن ہیں اور خدا کے ہاں قرب و منزلت اور اجر کے مستحق ہیں۔ (ڈاکٹر ہارون یحیٰ: قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۴۹ تا ۲۳۷)

ڈاکٹر ہارون یحیٰ تو ۲۱ویں صدی کے مفکر ہیں۔ یہ روش موصوف سے پہلے ۱۹ویں صدی کے ثلثِ آخر سے چلی آ رہی ہے۔ بہ طور مثال ذکر کیا جاتا ہے کہ خواجہ الطاف حسین حالی نے اسلام کا بنیادی اصول یہ قائم کیا ہے: ''اس نے نجات کا مدار صرف ایک نیکی یعنی توحید پر رکھا۔'' (ڈاکٹر ظفر حسن: نظریۂ فطرت ص ۲۹۹)

اُنہوں نے اِس حدیث سے استدلال کیا کہ جو شخص لا الٰہ الا اللہ کہے وہ جنت میں جائے گا۔ لیکن یہ استدلال نا تمام ہے۔ ایمان کی خاصیت کی آڑ میں حالی نے ایک غلط نتیجہ پیش کیا ہے۔ چناں چہ استدراک کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ''انبیاء علیہم السلام نے جو اعمال کی خاصیتیں بیان کی ہیں، یہ ایسی ہیں کہ جیسے اطباء نے ادویہ کے خواص بیان کئے ہیں کہ مثلاً گل بنفشہ میں یہ خاصیت ہے اور فلاں دوا کا یہ اثر ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اگر اس کے ساتھ کوئی مضاد (contradictory effect) رکھنے والی چیز بھی استعمال کی جاوے، تب بھی وہی اثر ظاہر ہوگا؛ بل کہ اِس خاصیت کا ظہور مقید ہوتا ہے بعض شروط کے ساتھ۔ اگر وہ شروط پائی جاتی ہیں تو وہ خاصیت ظاہر ہوتی ہے، ورنہ نہیں۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے جو اعمال کی خاصیتیں بیان فرمائی ہیں، جیسے ارشاد فرمایا من قال لا إلٰه الا الله دخل الجنة (کہ جو شخص لا الٰہ الا اللہ کہے وہ جنت میں جائے گا۔ف) تو ہر مقام پر گو اُن خواص کے ظاہر ہونے کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہ فرمایا ہو؛ مگر کلیات سے درحقیقت وہاں کچھ شرائط ملحوظ ہوتے ہیں کہ اُن خواص کا ظہور اُن شرائط پر موقوف ہوتا ہے۔ پس اگر حدیث میں (دخولِ جنت ''لا إلٰه الا الله'' کے ساتھ ہو یا) دخولِ اولی (بغیر سزا اور عذاب کے جنت میں داخل ہونا: ف) بھی مراد ہے، تب بھی: مراد حدیث کی یہ ہوگی کہ اِس قول میں یہ خاصیت ہے بشرطیکہ اِس کی ضد کی مقتضی نہ پائی جائے۔'' (ملفوظات. الافاضات الیومیہ جلد ۱۰ ۲۷۵۱، ۶، ۲۷)

[۴] انتباہِ چہارم

متعلق قرآن من جملہ اصول اربعہ شرع

[Regarding the Holy Qur'an]

[تمہید: قرآن کے متعلق ایک غلطی تو یہ کی جاتی ہے کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ دیگر نصوص اِس کی صاف تکذیب کر رہی ہیں۔ دوسری غلطی: قرآن کے ساتھ مسائلِ سائنس کا اِنطباق ہے۔ پھر اِس دوسری غلطی کے ذیل میں چار خرابیاں ہیں۔

۱- مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھنا۔ ۲- اِس روش سے قرآن کے طرزِ خطاب پر دھبہ لگتا ہے کہ جن الفاظ سے صحابہ کو خطاب کیا جا رہا ہے اُن کے معانی سینکڑوں سال بعد کھل سکے۔ ۳- اگر کسی وقت کوئی تحقیق غلط ہوگئی اور اُس تحقیق کو قرآن کے معنی پر منطبق کیا جا چکا تھا، تو اُس وقت ایک ادنی ملحد قرآن کی تکذیب پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اِس طرح قرآن کا صادق ہونا مشتبہ ہو جائے گا۔ ۴- اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ ائمہ مجتہدین، صحابہ اور خود نبی نے بھی نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری تحقیق کی بدولت سمجھ میں آئی، تو اِس کا کیا جواب ہوگا؟۔ف]

شریعت کے چار اصول

متن: یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں: کتاب اللہ، حدیث الرسول، اجماع الامت، قیاس المجتہد۔ اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ اِن سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جارہی ہیں۔ کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہورہی ہیں۔ [**پہلی غلطی:**] ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اِس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔(۱) [**دوسری غلطی:**] دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق [ومطابق] ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل [وشامل] ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پہلی غلطی: احکام شریعت کو قرآن میں منحصر سمجھنا

جواب:

پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کو اہل اصول نے مشبع [بہت کافی اور تفصیل کے ساتھ] بیان کیا ہے۔ اور اِسی غلطی کی ایک فرع [اور شاخ] یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اُس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کردیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔(۲) چناں چہ داڑھی کے

---

(۱) عبداللہ چکڑالوی فرقہ قرآنیہ کا موجد تھا اُس نے نماز میں سے سنتیں وغیرہ سب اڑا دیں۔ اور پھر جہاں ایسی آسانی ہو اس کی طرف کیوں نہ متوجہ ہوں۔ (حکیم الامت: م۔ جلد ۱۸- حسن العزیز جلد دوم ص ۱۳۱)

(۲) ''مرض عالمگیر ہورہا ہے کہ باوجودیکہ حجج شرعیہ (شرعی حجتیں اور دلیلیں) چار ہیں؛ مگر پھر بھی ہر حکم کا ثبوت قرآن مجید سے مانگا جاتا ہے اور ہمارے ذہین اہلِ علم اِس قدر کچی ہیں کہ ثبوت دینے کو تیار ہوجاتے ہیں۔ میں وہاں بھی یہی کہا کرتا ہوں کہ کہیں تو عاجز ہوکر کہنا ہی پڑے گا کہ ہر حکم کا ثبوت قرآن سے ضروری نہیں۔ پھر یہ جواب اول ہی سے کیوں نہ دے دو۔'' (حکیم الامت: خطبات جلد ۶ روح الارواح ص ۲۷۵، ۲۷۶ زمزم بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۷ء)

متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ [صرف قرآن سے ثبوت فراہم کرنے کا] امر ایسا خمیر میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالفِ مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، تو یہ لوگ اُس مطالبہ کو صحیح اور اِس اِثبات [قرآن سے ثبوت دینے] کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اُس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اِس پر قادر نہیں ہوتے، تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔(۱) سو، جب اِس فرع کی بنا ہی کا [اور استدلال کے قرآن میں منحصر ہونے کا] غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو اِس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا، [کہ مطالبہ فاسد ہے اور ایک دلیل پر اِنحصار کا عقیدہ بھی فاسد ہے، تو] مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اِس دروازہ [دلیل کو صرف قرآن میں منحصر کرنے] کا مفتوح کرنا [کھولنا] نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔

پہلی غلطی کے نتائج:

اِس کا انجام خود ارکانِ اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہو گا۔ [اس لیے کہ خدا جانے کتنے جزئیات ہیں جو قرآن میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں۔ خود ہی دیکھ لیجیے!] کیا کوئی شخص نماز پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوۃ کا نصاب اور قدر واجب [مثلاً سونا چاندی اور روپیوں میں چالیسویں حصہ] کا اِثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟ وعلی ہذا۔(۲) ایسے مطالبہ کا [جو مخالفِ مذہب کی جانب سے کسی بات کو

---

(۱) داڑھی رکھنے کی نسبت بعضے کہتے ہیں کہ قرآن شریف سے دلیل لاؤ کہ داڑھی رکھنا فرض ہے۔ اور یہ دلائل کا مطالبہ کرنے والے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو خود تحقیق و استدلال ہی سے اصلاً مس نہیں (تو دلیل کو وہ کیا سمجھیں گے: ف)، اُن کو تو چاہیے تھا کہ محض تقلید کرتے علماء کی۔" (اشرف الجواب ص ۳۲۴)

(۲) "آخر کہیں تو عاجز ہو گے۔ مغرب کی تین رکعتیں کون سی آیت سے ثابت کرو گے۔ اخیر میں وہ ہی تحقیقی جواب=

قرآن سے ثابت کرنے کا ہوتا ہے] غیر معقول ہونا ایک حِسّی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اُس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے؛ لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا، تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو، گواہ غیر مجروح [ہے اور گواہی کا اہل] و معتبر ہے؛ مگر میں تو اِس دعوی کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اِس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔ تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی؟

اصول: دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی:

اِسی راز کے سبب فنِ مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے، کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا۔ اور نیز [اصولیین نے یہ] تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی (۱)؛ کیوں کہ دلیل [مثلاً آفتاب روشنی کے لیے] ملزوم ہے اور مدلول [یعنی روشنی آفتاب کے لیے] لازم۔ اور نفی ملزوم [مثلاً آفتاب کی نفی] مستلزم نہیں ہے نفی لازم [روشنی کی نفی] کو [کیوں کہ روشنی آفتاب کے بجائے ٹیوب لائٹ وغیرہ سے بھی ہوسکتی ہے]۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت

= دینا پڑے گا۔ پھر اول ہی سے تحقیقی جواب کیوں نہیں دے دیتے۔ پھر فرمایا کہ عوام کے لیے عمدہ طریقہ یہ ہے: صاف کہہ دیں کہ ہم بلاضرورت گفتگو نہیں کرنا چاہتے۔" (ملفوظات جلد ۷ اص ۱۸۴، ۱۸۵، نیز خطبات جلد ۶ ص ۴۷۵، ۴۷۶)

(۱) اس لیے کہ مدلول کسی اور دلیل سے بھی ثابت ہوسکتا ہے۔ جیسے کہ آفتاب دلیل ہے، روشنی مدلول۔ اگر آفتاب نہ ہو، تو بھی روشنی آگ سے یا بجلی وغیرہ سے ظاہر ہوسکتی ہے۔...... دلیل: جس کے ذریعہ رہنمائی حاصل ہو۔ مدلول: جس چیز کی رہنمائی حاصل ہو۔ ملزوم: جس کے ساتھ کوئی چیز مربوط ہو۔ لازم: جو کسی چیز کے ہونے کے لیے ضروری ہو کہ وہ نہ پائی جائے تو پہلی چیز بھی نہ پائے جائے۔ جو چیز ضروری ہو اُسے لازم، جس کے لیے ضروری ہو، اُسے ملزوم کہتے ہیں۔ جیسے دھوپ سورج کے لیے لازم ہے اور سورج دھوپ کے لیے ملزوم۔

ہے، اُس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اُس کو ثابت کردے۔ کسی کو اُس سے اِس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔(۱)

---

(۱) قرآن ہی سے ثابت کرنے کے مطالبہ میں ''ایک دعویٰ مضمر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ اِس کے مدعی ہیں کہ شریعت میں قرآن شریف کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہم اِس دعویٰ پر اُن سے اول دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہم کو یہ سمجھا دو کہ شریعت میں قرآن شریف ہی دلیل ہے اور کوئی دلیل نہیں۔ خود قرآن شریف سے ثابت ہے کہ علاوہ قرآن شریف کے اور بھی دلائل ہیں۔

حجیتِ حدیث: فرماتے ہیں: وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (جو) ارشاد ہے، اگر چہ وہ قرآن نہ ہو مثل قرآن شریف کے حجت ہے۔ آیت کا ترجمہ: اور (جب یہ معلوم ہو گیا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے پر ہونے میں حکمت ہے تو) رسول تم کو جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس چیز (کے لینے) سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو۔ (اور بعموم الفاظ یہی حکم ہے افعال و احکام میں بھی) (الحشر: پ ۲۸، آیت ۷ بیان القرآن جلد ۱۱ ص ۱۲۵)

اور کیوں نہ ہو مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی آپ کی شان ہے: گفتۂ او گفتۂ اللہ بود ☆ گر چہ از حلقوم عبد اللہ بود۔'' اُن کا کہا ہوا اللہ کا کہا ہوا ہے، اگر چہ اللہ کے بندہ کی زبان سے ادا ہوا۔

حجیتِ اجماع: فرماتے ہیں ﴿وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾ ترجمہ: اور جو شخص رسول (مقبول صلی اللہ علیہ وسلم) کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ اُس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا (دینی) رستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ ہو لیا...... تو ہم اس کو (دنیا میں) جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور (آخرت میں) اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی۔'' (النساء: ع: ۱۴۔ بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۵۶)۔ انتباہ ۷ متعلق ''اجماع'' کے تحت اِس کی مزید تفصیل آرہی ہے۔

حجیتِ قیاس: ''اور فرماتے ہیں ﴿وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَی الرَّسُوْلِ وَ اِلٰٓی اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ﴾ ترجمہ: ''اور اگر (بجائے خود مشہور کرنے کے) یہ لوگ اُس (خبر) کو رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے اور جو (حضرات اکابرِ صحابہ) اُن میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں اُن کی (رائے کے) اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اُس (خبر کی صحت و غلط اور قابلِ تشہیر ہونے نہ ہونے) کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو اُن میں اِس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں (جیسا ہمیشہ پہچان ہی لیتے ہیں)'' (النساء: ع: ۸۔ بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۳۸) =

ظنی احکام کا ماننا بھی لازم ہے:

ہاں! یہ مسلم ہے کہ یہ دلائلِ اربعہ قوت میں برابر نہیں؛ لیکن جیسا تفاوت اِن کی قوت میں ہے [جو باہمی فرق اِن دلائل کی مضبوطی میں ہے]، ایسا ہی تفاوت [اور فرق] اِن [دلائل] کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ:

بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں [کہ اُن کا ثبوت قطعی ہے، سلسلہ روایت متواتر یا مشہور ہے، اِسی طرح اُس کے ایک ہی معنی متعین ہیں]۔

بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں [کہ اُن کا ثبوت قطعی نہیں ہے، سلسلہ روایت متواتر یا مشہور نہیں۔ اِسی طرح اُس کے معنی بھی ایک سے زائد ممکن ہیں]۔

= ﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ﴾ ترجمہ: ”سو، اے دانش مندو (اِس حالت کو دیکھ کر) عبرت حاصل کرو۔ (الحشر: آیت ۲، بیان القرآن جلد ۱۱ ص ۱۲۰)

یہ آیتیں بتلا رہی ہیں کہ قیاس بھی حجت ہے۔ پس اگر آپ قرآن شریف کو حجت مطلقہ مانتے ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ اس کے بعض دعاوی مسموع اور حجت اور بعض نا مسموع (نا قابلِ سماعت)۔ غرض یہ سخت غلطی ہے۔ دیکھیے عدالت میں سماعت کے لیے ”مطلق شہادت“ کی ضرورت ہے۔ مدعی اگر دو باوجاہت آدمیوں کو پیش کر دے، تو مدعا علیہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں جج صاحب اور فلاں مولوی صاحب گواہی دیں گے تو مانوں گا۔ اور اگر وہ ایسا کہے تو حاکم ہرگز نہ سنے گا اور یہ کہے گا کہ تم ان گواہوں میں جرح کرو تو اس (جرح) کی طرف التفات ہوگا۔ لیکن اگر یہ مجروح نہیں تو تمہاری یہ تخصیص کہ فلاں فلاں گواہی دیں ایک لغو بات ہوگی۔ اسی طرح مسئلہ عقلیہ ہے کہ دعوی کے اثبات کے لیے مطلق دلیل صحیح کی ضرورت ہے مستدِل (استدلال کرنے والا) جس دلیل کو چاہے اختیار کرے۔ مخاطب کو یہ اختیار ہے کہ اُس میں جرح کرے۔ اس کا جواب بذمہ مدعی ہوگا؛ لیکن وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے یہ دلیل کیوں اختیار نہ کی؟ اسی طرح یہاں سمجھ لیجیے کہ کسی مسئلہ شرعیہ کے اِثبات کے لیے مطلق دلیل صحیح کی ضرورت ہے جو ادلۂ اربعہ میں سے ہو۔ کسی خاص دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا...... البتہ اِس کا لحاظ ضروری ہے کہ قطعی دعوی کے لیے قطعی دلیل اور ظنی دعوی کے لیے ظنی دلیل ہونا چاہئے۔“ (اشرف الجواب ص ۳۲۴)

بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں [کہ ثبوت قطعی، سلسلہ روایت معتبر؛ لیکن ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے]۔

بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں [کہ اُن کا ثبوت قطعی نہیں ہے؛ مگر اُن میں ایک سے زائد معنی کا احتمال نہیں ہے]۔(۱)

لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنّیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے -جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا- بہت سے فیصلے محض اِسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ [پیش آمدہ مقدمہ] کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے۔ اور وہ دفعہ یقینی ہے؛ مگر اُس میں داخل کرنا ظنّی ہے جس کا حاصل اُس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے؟ لیکن اُس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اُس کو ہر شخص جانتا ہے۔ یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی: قرآن کے ساتھ سائنس کے اِنطباق میں غلو

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اُس کے مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اِس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ

(۱) قطعی الثبوت والدلالت: ’’مثلاً کوئی آیت ہے کہ اُس کا ثبوت قطعی ہے اور اُس کے معنی بھی ایک ہی متعین ہیں۔

ظنی الثبوت والدلالت: مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ اور اُس کے دو معنی ہوسکتے ہیں، تو جس معنی کو بھی لیا جائے گا، حدیث کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔ یہ معنی ہیں ظنی الثبوت والدلالت ہونے کے۔‘‘

قطعی الثبوت ظنی الدلالت: ’’مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے؛ مگر اُس کے دو معنی ہوسکتے ہیں۔ اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا، اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔

ظنی الثبوت قطعی الدلالت: مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ لیکن اُس کے ایک ہی معنی متعین ہیں۔‘‘ یہ گفتگو اصول موضوعہ نمبر ۷ میں عقل ونقل کے مابین تعارض کے تحت آچکی ہے۔

جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق۔متعلق سائنس کے۔دیکھی سنی، جس طرح بن پڑا، اُس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا [آیت کی تفسیر سائنسی تحقیق کے مطابق کردی]۔اور اِس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں۔اور اِس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔(۱) اور اس میں [چار خرابیاں ہیں]:

پہلی خرابی: سائنس کے مسائل پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھنا

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے، کہ مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔اور وجہ اِس [غلطی] کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

اصل موضوع:

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی، جس طرح کتبِ طبیہ [طب کی کتابوں] میں مسائل ہیں

---

(۱) ایک صاحبِ علم فرماتے ہیں: ''سائنس کیا ہے؟ مطالعۂ فطرت۔فطرت اور دینِ فطرت (اسلام) دونوں ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں پیش گوئی کردی گئی تھی کہ دورِ سائنس اسلام کے لیے کوئی خطرہ نہیں ہوگا، بل کہ وہ تبیینِ حق کا ذریعہ ہوگا۔'' مزید لکھتے ہیں: ''سائنس اور اسلام میں تضاد کیوں کر ممکن ہے؟ جب کہ اسلام سائنس کی ترغیب دے رہا ہے۔بنا بریں، اسلامی علوم کُل ہیں اور سائنسی علوم محض اُن کا ایک جزء۔جزء اور کُل میں مغایرت ناممکن ہے۔.....مذہب اور سائنس پر اپنی اپنی سطح پر تحقیقات کرنے والے دنیا بھر کے محققین کے لیے یہ ایک عالمگیر چیلنج ہے کہ مذہب اور سائنس میں کوئی تضاد نہیں ہے۔'' (اقبال محمد ٹنکاروی: جدید فلسفہ اور علم الکلام ص ۱۸۷) یہ روش جیسی کچھ خطرناک ہے، اُس کے متعلق حکیم الامت ؒ فرماتے ہیں: ''.....اِس کی خبر نہیں کہ اس طرح جڑ اسلام کی کٹتی جاتی ہے۔اِس مرض میں ہمارے بھائی بند بھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں اور اِس کی وجہ صرف حبِ شہرت اور بعض میں حبِ مال۔اور اپنی ضرورتوں کو اہلِ دنیا کے پاس لے جانا ہے۔اِن کو عطایا لینے کے بعد ان سے دبنا پڑتا ہے اور۔اُن کی حسبِ خواہش۔دین کو سائنس کے ساتھ مطابق کرنا پڑتا ہے، ورنہ اُن کی نظروں میں وقعت نہ ہو اور عطایا میں کمی ہوجائے۔یہ ہے وہ چیز جس نے ناس کر رکھا ہے۔'' (ملفوظات جلد ۲۰۔حسن العزیز جلد ۴ ص ۱۸۵، ۱۸۷)

اصلاحِ اجسام کے۔ پس جس طرح کسی کتابِ طبّی کا پارچہ بافی [کپڑا بُننے] وکفش دوزی [موچی گیری] کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اُس کے لیے موجبِ نقصان نہیں؛ بل کہ اگر غور کیا جاوے تو اِس تحقیق پر [یعنی اصلی موضوع پر نظر کے لحاظ سے] بلاضرورت [طب کی کتاب کا کپڑا بُننے کا ہنر اور موچی گیری کی صنعت کے بیان پر] مشتمل ہونا خود- بہ وجہِ خلطِ مبحث کے - ایک درجے میں موجبِ نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے، اُسی طرح قرآن کا- کہ طبِ روحانی ہے- اِن مسائلِ [سائنس] سے خالی ہونا اُس کے لیے کچھ موجبِ نقصان نہیں؛ بل کہ ایک گونہ کمال ہے۔ (۱)

---

(۱) اگر دلائلِ توحید میں سائنس کے مسائل مذکور ہوتے، تو توحید کا سمجھنا اُن کے علم پر موقوف ہوتا۔ اور مسائلِ سائنس خود نظری ہیں، تو توحید بغیر اُن کے سمجھے ہوئے ثابت نہ ہوتی۔ اور مخاطب اُن دلائل کے عرب کے بادیہ نشیں تک ہیں، تو وہ توحید کو کیسے جانتے؟ یہ نقصان ہوتا سائنس کے مسائل کو قرآن میں داخل کرنے کا کہ اصل مقصود ضائع ہو جاتا۔ جب قرآن کا مقصود معلوم ہو گیا، تو سمجھنا چاہیے کہ ''اسلام ایجادات تو نہیں سکھاتا؛ لیکن اصول ایجادات کی تعلیم دیتا ہے، مثلاً یہ کہ کسی ایجاد کو اس طرح اختیار نہ کرو جس سے دین میں خلل ہو یا جان کا خطرہ ہو یا یہ کہ بے ضرورت ایجادات کے درپے ہو کر ضروری کاموں کو ضائع نہ کرو اور ضروری ایجادات میں اس کا لحاظ رکھو کہ موہوم منفعت کے لیے خطرۂ قویہ کا تحمل نہ کرو۔''

آج کل لوگوں نے قرآن کے موضوع'' کو بالکل نہیں سمجھا قرآن میں وہ چیزیں تلاش کی جاتی ہیں جو کہ قرآن کا موضوع نہیں ہے۔ پھر جب کوئی فلسفہ (جدید فلسفہ یا سائنس) کی نئی تحقیق ظاہر ہوتی ہے، تو اُس کو زبردستی قرآن مجید میں ٹھونس کر بڑے فخر سے بیان کیا جاتا ہے (کہ) قرآن نے تیرہ سو (یا چودہ سو) برس پہلے ہی اِس کی خبر دی ہے۔ اور اس سے قرآن کی بلاغت ثابت کی جاتی ہے۔''

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ سائنس دانوں کا اصل موضوع وہ چیزیں ہیں جن میں سبب طبعی ہو، میکانیہ ہو۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے بارے میں جب ہم غور کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی کسی بھی مخلوق کو دیکھیں تو عقلیں دنگ رہ جاتی ہیں کہ اس کی خلقت کیسی عجیب ہے؟ کیسی ساخت ہے؟ اس ساخت میں کیسے انسجہ اور خلیات ہیں؟ اور اُن کے کیسے کیسے حیرت انگیز افعال ہیں؟ اور حیرت کے ساتھ سوال کرتے ہیں کہ یہ سب کس کی تخلیق اور کس کی قدرت کے نمونے ہیں؟ اس طرح سے غور کرنے پر معلوم ہو جاتا ہے کہ کائنات کی ہر ہر شئ اللہ کی ذات اور اس کی صفات کی دلیل، آیت =

سائنس بہ قدرِ ضرورت:

البتہ اِس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اُس [سائنس] کا مذکور ہو جاوے، تو وہ اُس ضرورت کا مُکمِّل [تکمیل کرنے والا] ہے؛ مگر بقاعدۂ اَلضَّرُوْرِیُّ یَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَۃِ [برائے ضرورت جب کسی چیز کے اختیار کرنے کی حاجت ہوتی ہے، تو بہ قدرِ ضرورت ہی اختیار کی جاتی ہے۔ اِس بنا پر قرآن میں سائنس کا جزو بہ قدرِ ضرورت ہی استعمال ہوگا] مقدارِ ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا؛ چناں چہ توحید کے (کہ اعظم مقدماتِ اصلاحِ ارواح ہے) اِثبات کے لیے۔ کہ سہل واقرب طریق اُس کا استدلال بالمصنوعات ہے [یعنی توحید۔ جوکہ روح کی اصلاح کا سب سے عظیم ذریعہ ہے۔ کے ثابت کرنے کے لیے خالق کی پیدا کی ہوئی چیزوں سے اِستدلال اقرب وسہل ہونے کی وجہ]۔ کہیں کہیں اجمالاً واختصاراً بعض مضامینِ خلقِ سمٰوات وارض [زمین وآسمان کی تخلیق، سورج چاند، ستارے] وانسان و[طرح طرح کے] حیوان وغیرہ [کی پیدائش ومنافع] کا بیان ہوا بھی

= اور نشانی ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ چوں کہ قرآن کا موضوع اصلاح ارواح ہے۔ اور اصلاح ارواح کے لیے سب سے عظیم پیش خیمہ توحید کا ثابت کرنا ہے: ''قرآن کریم نے توحید کا دعویٰ کیا، اُس کی دلیل میں: اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (الآیۃ) فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ اِس کائنات میں چند حیثیتیں ہیں: اول اِن کا دلیلِ توحید ہونا۔ ۲: دوسرے، اِن کے پیدا ہونے کے طریق۔ ۳: تیسرے اِن کے تغیرات کے ڈھنگ۔ قرآن کریم کو صرف پہلی حیثیت سے اِن سے تعلق ہے۔'' اِس کے بعد اگر کوئی یہ سوال کرنے لگے کہ بادل کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ اور بارش کیوں کر ہوتی ہے؟ اور اِس قسم کے حالات، تو قرآن سے اِن کا تلاش کرنا غلطی ہے۔ ہاں جس چیز کے متعلق جو کچھ قرآن نے بتا دیا ہے اُس کو اُسی طور پر ماننا ضروری ہے۔'' (حکیم الامت: اشرف الجواب)

''مگر آج کل کے مدعیانِ عقل کا مذاق یہ ہوگیا ہے کہ ہر چیز کو قرآن شریف میں ٹھونسنا چاہتے ہیں، خواہ وہ چیز قرآن سے کچھ بھی تعلق نہ رکھتی ہو۔ یہ تو ایسا ہے جیسے طب اکبر میں کوئی شخص جوتی سینے کی ترکیب ٹھونس دے، بس یہ تفسیریں ہیں آج کل کی۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد۲ ص ۲۷۶)

ہے۔(۱) اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی، اس لیے اس[کی تفصیل] کا ذکر نہیں ہوا۔ غرض سائنس کے مسائل اُس کے مقاصد[میں] سے نہیں۔ البتہ بہ ضرورت تائید مقصود کے [روح کی اِصلاح کے لیے مقدمہ کے طور پر]، جتنا کچھ اُس میں بہ دلالتِ قطعیہ [یقینی معانی کے ساتھ قرآن مذکور ہے، وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اُس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اُس کے معارض [ومقابل] ہوگی، بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی۔ (۲) یا تعارض کا [محض] شبہہ عائد ہوگا۔ (۳) ہاں، یہ ہوسکتا ہے کہ [معنی اور] دلالت آیت کی قطعی نہ ہو: اِس [قرآنی معنی] کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیلِ صحیح قائم ہو [گویا عقلی دلالت قطعی ہو]، وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے [یعنی پھیر لیں گے]، جیسا اصول موضوعہ میں تحقیق ہوا۔ (۴)

---

(۱) رسالہ کی اِبتدا میں ''تمہید مع تقسیمِ حکمت'' کے ذیل میں یہ بات عرض کی جاچکی ہے کہ قرآن کا موضوع اِصلاحِ ارواح ہے۔ اور روح کی اصلاح کا سب سے عظیم اور بلند ذریعہ عقیدۂ توحید ہے۔ اور صانعِ عالم کی توحید ثابت کرنے کا سب سے آسان اور قریب الفہم طریقہ مصنوعات کے ذریعہ استدلال ہے، اس لیے قرآن میں مصنوعات کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۲) ایسی صورتیں دو ہیں۔ ایک یہ کہ قرآن کی دلالت قطعی ہو اور عقلی دلالت ظنی۔ دوسرے یہ کہ قرآن کی دلالت ظنی ہو اور عقلی بھی ظنی ہو۔ اِن دونوں صورتوں میں عقلی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا اور اُسے حجت نہ سمجھیں گے۔ اِس کا ضابطہ اصولِ موضوعہ نمبر ۷ ''عقل ونقل میں تعارض'' کی چار صورتوں میں بتایا جاچکا ہے۔

(۳) جیسے بجلی، بارش، شہاب ثاقب وغیرہ کے اسباب کی سائنسی تحقیق اور قرآنی حقائق میں تعارض کا محض شبہہ ہے، حقیقتاً تعارض ہے ہی نہیں۔ اِس کا بیان: دسواں اِنتباہ متعلق بعض کائناتِ طبعیہ کے ذیل میں آرہا ہے۔

(۴) یہ تعارض کی تیسری صورت ہے کہ دلیل نقلی ظنی الدلالت کا قبول کرنا بھی چوں کہ واجب ہے اس لیے اُسے ظاہر سے پھیر کر عقل کے مطابق کریں گے۔ لیکن یاد رہنا چاہیے کہ یہ اُسی صورت میں کریں گے جب کہ عقلی دلالت قطعی ہو اور عقل ونقل میں تعارض بھی ہو۔ اگر تعارض نہ ہو، تو عقلی دلالت قطعی ہونے کے باوجود نقل میں تاویل نہیں کی جائے گی۔ اِسی طرح اگر عقلی دلالت قطعی نہیں ہے، تو نقل سے ثابت شدہ الفاظ کے معنی میں -ظنی ہونے کے باوجود- تاویل نہیں کی جائے گی۔ افسوس ہے کہ اِس اصول کی خلاف ورزی دورِ حاضر کے متعدد مفسروں کے یہاں پائی جاتی ہے۔

(ملفوظات جلد ۲۱- انفاسِ عیسیٰ حصہ اول ص ۳۴۶)

دوسری خرابی: اولین مخاطب اِن معانی سے ناآشنا تھے

[کسی آیت کی تفسیر سائنسی تحقیق کے مطابق کرنے کے باب میں] دوسری غلطی: یہ کہ اِس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں؛ بل کہ مقدماتِ مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات [وذرائع] ایسے ہونے چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اِثباتِ مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا بہ دلیل مسلم کرادیے جاویں۔ ورنہ اُن سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوگا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات اِن آیاتِ قرآنیہ کے مدلولات ومفہومات ہوں۔ [یعنی قرآن کے معنی اور اُس کی تفسیر جدید تحقیقات برمبنی ہوں] اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں قرآن کے، وہ بالکل اِن تحقیقات سے ناآشنا تھے۔ تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلّمہ وغیر بدیہیہ وغیر مُثْبَتَہ سے استدلال کیا گیا ہے [یعنی] جن [مقدمات premises کے مدلولات یہ جدید اکتشافات ہیں وہ، ابتدائی مخاطبوں کے نزدیک نہ تو تسلیم شدہ ہیں، نہ دلیل اور وضاحت سے مستغنی ہیں؛ چناں چہ اُن] میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے، تو کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا۔

تیسری خرابی: تحقیقات غلط بھی ہوتی رہتی ہیں

تیسری خرابی اِس [سائنسی تحقیق کو آیت کا مضمون بنانے] میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سو، اگر اِن کو قرآنی مدلول [بنایا جائے، یعنی عصری تحقیقات کو قرآنی معنی پر منطبق کر کے، اُس کی تفسیر] بنایا جاوے، تو اگر کسی وقت کسی [سائنسی] تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہوگیا اور اہل اسلام کا اِقرار بہ ضمن ایسی تفسیر کے مدوّن ہوگا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے، تو اُس وقت ایک ادنیٰ ملحد تکذیبِ قرآن [قرآن کے انکار] پر

نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جزو کا ارتفاع مستلزم ہے ارتفاعِ کل کو۔ پس [ایک جزو پر شبہہ پیدا ہو جانے سے کل پر سے اعتماد جاتا رہا۔ اِس طرح] قرآن صادق نہ رہا۔ اُس وقت کیسی دشواری ہو گی؟ (۱)

تبدیلیِ تحقیقات اور معانی قرآن:

اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے، جیسا بعض نے دعوی بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو ثابت ہو اُس کے الفاظ اُسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔ سو، اِس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول [ومعنی] بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ ہر مدلول میں احتمال اُس کی نقیض [ضد] کا بھی ہے۔ تو یہ تو ایسی بات ہو گئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اُس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہو گا یا لڑکی؟ وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی۔ اور جو صورت واقع ہوتی، باختلافِ لب ولہجہ اِس عبارت کو اُس پر منطبق کر دیتا۔ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہو گا؟

---

(۱) تحقیق غلط ہو جانے سے قرآن کی صداقت دائرۂ سوال میں آجائے گی: ''سائنس میں غلطیاں ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سینکڑوں برس سے جن باتوں کو یقینی سمجھتے تھے وہ غلط معلوم ہو رہی ہیں۔ (مثلاً دیکھ لیجیے نیوٹن کا قانونِ ثقل جسے ڈیڑھ سو سال تک مطلق -Universal- سمجھا گیا تھا، اُسے آئنسٹائن اضافی Relativity کے دائرے میں لے آیا۔ اور افسوس ہے کہ دورِ حاضر کے مفسرین آئنسٹائن کی اضافی حیثیت سے صرفِ نظر کر کے نیوٹن ہی کی اتباع میں آیاتِ قرآنی کے ساتھ سائنسی تطبیق کے درپے ہیں: ف) اس لیے اگر کوئی مسئلہ جس کو مدلولِ قرآن ٹھہرایا ہے، غلط ثابت ہو جائے تو قرآن کی تغلیط لازم آئے گی۔..... یہ طرز اسلام کے ساتھ دوستی نہیں دشمنی ہے۔ اگر آج ایسی چیزیں تم نے قرآن پاک سے ثابت کر دیں اور کل کو وہ تحقیق کے بعد غلط ثابت ہوئیں، تو یہ قرآن کی تکذیب کا سامان کر رہے ہو۔''

''میں سچ کہتا ہوں کہ سائنس کو قرآن میں داخل کرنا چند روز میں دین کو بالکل منہدم کرنا ہے۔ کیوں کہ سائنس کی تحقیقات بدلتی رہتی ہیں آج جو بالاتفاق تسلیم کی جاتی ہے وہ کل کو ایسی غلط ثابت ہوتی ہیں کہ اُس پر وہی لوگ ہنستے =

چوتھی خرابی: یورپ کے محققوں نے قرآن کو زیادہ سمجھا

چوتھی خرابی اِس[سائنسی تحقیق کے ساتھ کسی آیت کو منطبق کرنے] میں یہ ہے- جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ- اِس صورت میں اگر محققان یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے- یہاں تک کہ خود نبی نے بھی- نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی، تو اِس کا کیا جواب ہوگا؟(۱)

= ہیں جن کی وہ تحقیق تھی۔ اگر آج قرآن کو بھی اُس کے مطابق کر لیا تو جس وقت اُس کی غلطی ثابت ہوگی اُس وقت قرآن کریم کا غلط ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔ پھر قسمت کو روئیو! لوگ اِدھر اُدھر کے مسائل کو قرآن شریف سے ثابت ہونے کو فخر سمجھتے ہیں۔'' (الافاضات ج۶ ص ۷۸، م، ج۲۰ ص ۱۸۵-۱۸۷)

(۱) **غیرت کے خلاف ہے:** ''قرآن شریف میں موجودہ (سائنس یا) سیاست کا داخل کرنا بالکل غلط ہے۔'' اور خلاف غیرت ہے۔'' مثلاً: ''اگر قرآن مجید میں موجودہ سیاست کو داخل کہا جائے تو پھر قرآن مجید کو یہود و نصاریٰ نے اہل اسلام سے (حتی کہ صحابہ اور تابعین سے بھی) زیادہ سمجھا ہے اور یہ بالکل غلط ہے۔ قرآن مجید کا سمجھنا عمل کی برکت سے ہوتا ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶- الکلام الحسن ص ۴۸۳)

[۵] انتباہ پنجم

متعلق حدیث من جملہ اصول اربعہ شرع

[Regarding the Hadith]

[تمہید: حدیثیں محفوظ نہیں۔ حدیثیں حجت نہیں۔ جو روایت درایت [reason] کے خلاف ہو وہ حجت نہیں۔ یہ اعتراضات ہیں جو عام طور پر تجدد پسندوں کی جانب سے کیے جاتے ہیں؛ لیکن درحقیقت یہ اعتراض محدثین سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر اُن کے حالات کا علم ہو، تو یہ خیالات ہرگز نہ پیدا ہوں۔ اُن کے حافظے، حدیث حاصل کرنے کی رغبت وشوق اور خدا تعالیٰ کی خشیت کا اندازہ بہ کثرت واقعات سے ہوتا ہے، جنہیں دیکھنے کے بعد یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ صحابہ اور اُن سے روایت کرنے والوں کو اِس زمانہ کے لوگوں پر قیاس کرنا اور آج کل کی درایت کو ترجیح دینا بالکل درست نہیں؛ لہٰذا دوسروں کا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو درایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا، قابلِ اِلتفات نہیں ہو سکتا ہے۔ ف]

۱۔ پہلی غلطی: حدیثیں محفوظ نہیں

متن: حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اُس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اِس لیے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابةً جمع نہیں کی گئیں۔ محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی۔ تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں، فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنیً اس لیے کہ جب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا

لامحالہ اُس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا، خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو۔ اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اُسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کر دیا۔ پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

۲-دوسری غلطی: حدیثیں حجت نہیں

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں، نہ معانی، تو حدیث حجت کس طرح ہوئی؟ (اور یہی حاصل ہے شبہ فرقہ قرآنیہ کا)۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اُن کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔

قوت حافظہ: پہلی شہادت:

قوت حافظہ اُن کا، اُن کے واقعاتِ کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے؛ چناں چہ [چند واقعات پیش کیے جاتے ہیں]:

۱- حضرت ابن عباسؓ کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا۔

۲- اور حضرت امام بخاریؒ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن و الاسناد [حدیثوں کے متن اور اُن کی سندوں کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط کر کے۔ اِمتحان لینے کی غرض سے۔ پیش کیا جانا، جن] کو سن کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد [یعنی غلطیوں کی نشاندہی کر کے امام بخاری کا] اُن سب کو بعینہ سنا دینا، پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا۔

۳- اور امام ترمذی کا بہ حالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا لینا اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اِس [مرتبہ گزرنے کے] وقت نہ تھا اور تحقیق سے اِس خبر کا صحیح ثابت ہونا۔

۴- اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اِعادہ کرانا، ایک حرف کی [بھی] کمی بیشی نہ نکلنا۔ یہ سب سیر وتواریخ و [راویوں کے حالات اور اُن کی استنادی حیثیت جانچنے کے فن] ''اسماء الرجال'' میں مذکور ومشہور ہے جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔

۵- ''اسماء الرجال'' میں نظر کرنے سے سیئ الحافظہ رُوات [کمزور حافظہ راویوں] کی روایات کو صحیح [احادیث کے مجموعہ] سے خارج کرنا، کافی حجت ہے، اِس باب میں محدثین کی کاوش کی۔

غیبی امداد:

اور علاوہ قوت حافظہ کے [جو اُس زمانہ کے عمومی حالات سے بھی تعلق رکھتی ہے] چوں کہ اللہ تعالیٰ کو اُن سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اِس مادہ [یادداشت] میں اُن کی تائید کی گئی تھی؛ چناں چہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قصہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگالیا، حدیث میں وارد ہے۔ [اِس کا اثر قوتِ حافظہ میں اضافہ کی شکل میں ظاہر ہوا]

ایک شبہہ:

اور اِس [واقعہ] پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔

جواب:

اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے [اُن حدیثوں میں کہ جن سے دینی احکام ثابت ہوں] اور یہ [حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور چادر کا اثر] تو ایک قصہ ہے۔ ایسی

احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی جو بلا اختلاف محتج بہ ہے [تاریخی قصوں سے اِستدلال کرنے اور بہ طور حکایت اُنھیں حجت بنانے میں کسی کا اختلاف نہیں]۔

دوسرا شبہہ اور اُس کا جواب:

اور اگر اِس قصہ پر خلافِ فطرت ہونے کا شبہہ ہو، تو اِس کا جواب انتباہ سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے [کہ معجزہ اُسے ہی کہتے ہیں جو خلافِ فطرت صادر ہو]۔ پھر خود ہم کو اِس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔ [کیوں کہ اِس کی نظیر موافقِ فطرت واقعات میں بھی ملتی ہے؛ چناں چہ] اہلِ مسمریزم [یعنی وہ عامل جو عملِ تنویم مقناطیسی [hypnotism] کے ذریعہ اپنے] معمول کے متخیلہ [imagination of their subject] میں ایسے تصرفات کر دیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف اور اشیائے معلومہ غائب ومنسی [نامعلوم چیزیں حاضر اور معلوم چیزیں غائب، بھولی بسری] ہو جاتی ہیں۔ (۱) اِس [مسمریزم کی نظیر ذکر کرنے] سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اِسی [مسمریزم کے عاملوں کے] قبیل کا تھا؛ بل کہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلافِ فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں۔ (۲) اور اگر [خلافِ فطرت ہونا] مسلم بھی ہو، تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اِس سے پہلے ہو چکا ہے

---

(۱) الف: عمل کرنے والے کو عامل اور جس پر عمل کیا جاتا ہے، اُسے معمول کہتے ہیں۔ ب: مسمریزم کا ذکر انتباہِ سوم متعلق نبوت میں بھی ہوا ہے۔ یہاں اُس کے متعلق جدید تحقیق ذکر کی جاتی ہے: مسمریزم کو انگریزی میں –Hypnotism یا Telepathy کہتے ہیں۔ اِس میں ایک انسان دوسرے انسان پر بغیر کسی جسمانی توسط کے اثر ڈال سکتا ہے۔ اِسے متقدمین حکماء لطیفہ خفی کا نام دیتے تھے۔ جدید سائنس اِس عمل کو اِس طور پر دیکھتی ہے کہ کمالاتِ انسانی: دماغ کے اندر پائے جانے والے صنوبری غدہ –Pieneal gland– اور مخروطی غدہ –Pituitary gland– (یعنی ایک چھوٹا سا بیضوی غدہ) کے بیدار ہونے سے حاصل ہوتے ہیں۔

(۲) یہ ممکن ہے کہ ایک ہی قسم کا واقعہ سببِ طبعی کے طور پر واقع ہو سکتا ہو اور کسی خاص کے واسطے بلا سببِ طبعی کے واقع =

[کہ معجزہ بلا سبب طبعی محض خدا کی قدرت سے صادر ہوتا ہے]۔

۶- اور علاوہ اِس کے [کہ اُس زمانہ میں قدرت کو اُن سے حفاظتِ حدیث کا کام لینا تھا، اِس لیے اُن کا ایسا حافظہ تھا۔ اور اِس طرح کا حافظہ ہونا کوئی محال بات نہیں ہے؛ بل کہ اب بھی کہیں کہیں ایسے افراد پائے جاتے ہیں:] ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظہ کے لوگ سنے ہیں؛ چناں چہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظہ کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں۔ یہ تو حافظہ کی کیفیت ہوئی۔ اور [حدیثوں کی حفاظت کرنے میں رغبت کی وجہ سنیے!]۔

یاد رکھ کر جوں کا توں پہنچانے میں رغبت:

رغبت اُن کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہنچانے میں اِس لیے تھی کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہ نَضَّرَ اللّٰہُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَهَا وَ وَعَاهَا وَ اَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا۔ اَلْحَدِیْث۔ [اللہ تعالیٰ ایسے بندہ کو شاداب رکھے جس نے میری بات سنی، حفاظت کی، یاد رکھا اور جس طرح سنا تھا اُسی طرح پہنچا دیا]۔ اِس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچا دیں۔ (۱)

= ہو جائے۔ قرآن کریم کا یہ واقعہ بھی ایک پہلو سے اِس کی نظیر بن سکتا ہے: وَ اُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ۔ "اور میں اچھا کر دیتا ہوں مادر زاد اندھے کو اور برص کے بیمار کو" "ف:... اِبراءِ اکمہ و ابرص کا اِمکان اگر اسبابِ طبعیہ سے ثابت ہو جاوے، تو (عیسیٰ علیہ السلام کے لیے) وجہِ اعجاز یہ تھی کہ بلا اسبابِ طبعیہ اِبراء واقع ہو جاتا تھا۔" (آل عمران :۴۸؛ بیان القرآن جلد۲ ص ۲۲، ۲۳) ایسے ہی یہاں پر واقعہ کے اسباب طبعیہ کے تحت ممکن ہونے کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے یہ فعل بلا سبب طبعی بطور معجزہ کے صادر ہوا ہو تو کوئی اِستبعاد نہیں۔

(۱) اگر شبہہ کیا جائے کہ جب حدیث میں کلام ہے، تو دعاء والی حدیث بھی کیسے مان لی جائے؟ جواب دو صفحے پیشتر ابو ہریرہ کی چادر کے اثر والی حدیث کے متعلق گزرا کہ اِس قسم کی حدیثیں قسم ہیں تاریخ کی۔

ترمیم وتبدیلی سے خشیت:

اور [خدا کا خوف و] خشیت تغیر [وتبدیلی] سے اِس لیے تھی کہ اُنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ [ترجمہ: جس شخص نے میری طرف ایسی بات منسوب کی جسے میں نے نہیں کہا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ البخاری ۱:۲۱ کتاب العلم] حتیٰ کہ بعض صحابہؓ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے۔

۶- پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید [یعنی 'او' یا 'او کما' کہنا کہ یہ ہے یا یہ ہے، یا جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وغیرہ کے الفاظ ظاہر] کرنا اور 'نحوہ' وغیرہ کہنا، صاف دلیل ہے اہتمامِ حفظِ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں۔

عہدِ نبوی میں تدوین نہ ہونا، مستند ہونے میں خلل انداز نہیں:

ایسی حالت میں کتابۃً [لکھ کر] حدیثوں کا مُدَوَّن نہ ہونا، اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا؛ بل کہ غور کرنے سے مفید ومعین معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ کاتبین [لکھنے والوں] کے حافظے کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے۔ اور [یہ فطری امر ہے کہ] ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے۔ ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل وعریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے۔ بہ خلاف خواندہ [لکھے پڑھے] لوگوں کے کہ بے لکھے اُن کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اِس وقت لوگوں کے حافظہ کے ضعف کی [کہ لکھنے لکھانے کی عادت ہو جانے کی وجہ سے قوتِ حافظہ کو ریاضت کا موقع کم ملا، اس لیے حافظے ضعیف ہو گئے]۔ دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ اُن سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا [اِس لیے غیبی طور پر

اُن کی مدد کی گئی تھی]۔اوراب تدوین :احادیث واحکام کی- جوکہ تدوینِ احادیث کاثمرہ تھا- اس [قوتِ حافظہ] سے مُغنی [بے نیاز] ہوگئی۔اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اُس کے مناسب قوی پیدا کیے جاتے ہیں؛ چناں چہ اِس وقت صنائع وایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اِس کی تائید کرتا ہے[کہ تمدن کی ترقی ایسے ہی دماغوں کی مقتضی ہے]۔

ایک مدت کے بعد لکھنے کی حکمت :۱-قرآن کے ساتھ خلط سے بچانا:

اور حکمت عدم کتابت میں اُس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہوجاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اوروہ احتمال ،خلط کا نہ رہا[تو احادیث کی تدوین ہوئی]۔

۲-اہلِ بدعت کی نفسانی اغراض سے حدیثوں کو محفوظ رکھنا:

اور نیز مختلف فرقوں کے اہواء[نفسانی اغراض] کا ظہور ہوا،اُس وقت سنن کا جمع ہو جانا اقرب الی الاحتیاط و اعون علی الدین تھا۔[قرینِ احتیاط اوردین کی حفاظت کے لیے زیادہ معین ومفید] تھا۔

اقوال وافعال نبویہ کامل طور پر محفوظ ہیں:

پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں؛ چناں چہ اسانید ومتون واسماء الرجال کے مجموعہ میں اِمعانِ نظر سے کہ [حدیثوں کے متن، اُن کی سندوں اورراویوں کے حالات میں غور کرنے سے] قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال وافعال نبویہ بلاتغیر وتبدل [نبی کے اقوال وافعال بغیر ترمیم وتبدیلی] کے محفوظ ہوگئے ہیں۔

یہ تقریر تو اخبار آحاد میں بھی جاری ہوتی ہے۔اوراگر کتبِ حدیث کوجمع کرکے اُن

کے متون اور اسانید [متنوں، سندوں Texts & Authorities] کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد و اشتراک اور اسانید میں تعدد و تکثر نظر آوے گا [روایت کی جانے والی حدیثوں کے متن باہم مشترک اور متحد ہونے کے ساتھ سندوں کی تعداد اور روایت کے طریقے کثیر نظر آتے ہیں] جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔ اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالرواۃ [راویوں کے متعلق شبہات] کی گنجائش ہی نہیں رہتی؛ کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں [جو کہ متن واحد اور سندِ واحد میں ہوا کرتی ہے۔]

۳- تیسری غلطی: درایت سے روایت کی تنقید

اب بعد اِثبات حجیتِ حدیث کے [جب حدیث کا حجت ہونا ثابت ہو چکا، تو] درایت سے اُس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا؛ کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو۔ اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔ اور اصول موضوعہ میں تقدیم نقلی ظنی کی [یعنی نقلی ظنی دلیل کی ترجیح] عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔(۱)

---

(۱) اصل حقیقت یہ ہے کہ درایت کے نام پر مسلمان تجدد پسندوں نے اہلِ مغرب کے جس اصول کو قبول کیا ہے، وہ اُس قانونِ فطرت کی طرف منسوب ہے جسے عہدِ جدید میں سائنس اور فلسفہ جدیدہ کی طرف سے جاری کیا گیا ہے۔ خواجہ الطاف حسین حالی کے اِس اِقتباس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ سرسید احمد کے افکار کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اس زمانہ میں تواتر (روایات واحادیث: ف) کو اسی حالت میں مفیدِ یقین مانا جاتا ہے جب کہ روایت میں کوئی مضمون دلیلِ قاطعِ عقلی یا قانونِ قدرت (قانونِ فطرت) کے خلاف مندرج نہ ہو۔“ (حیاتِ جاوید ص ۶۲۸)

سرسید احمد خاں کی طرف سے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ: ”حدیثوں پر استدلال کرنے میں لازم ہے کہ علاوہ دیگر اصول تصحیح حدیث درایتاً بھی اُس پر نظر ڈالی جائے کہ از روئے درایت بھی صحیح ہے کہ نہیں۔“ لفظ ”درایتاً“ کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں کہ: ”یہاں درایتاً کے معنی سرسید کی عادت کے مطابق یہ ہیں کہ صرف وہی چیز درست ہے جو انیسویں صدی کے سائنس کے لیے قابل قبول ہے۔“ (نظریہ فطرت ص ۲۸۴) =

۴- روایت بالمعنی

رہا قصہ روایت بالمعنی کا، سو اِس کا انکار نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن اول تو بلا ضرورت اِس کی عادت نہ تھی اور اُن کے حافظہ کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی [لہٰذا روایت بالمعنی بھی نادر ہی ہوتی تھی]۔ پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے؛ چناں چہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا ہے۔ اور پھر دونوں کے معانی متوافق [ایک دوسرے کے موافق] ہونے سے اِس کا پتہ چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے، اُنہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو [خدا کا خوف اور] خشیت و [نقل کرنے میں] احتیاط ہوگی، وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون [بغیر] شرحِ صدر مطمئن نہ ہوگا [اور راویوں میں خوف وخشیت کا ہونا اوپر معلوم ہی ہو چکا]۔(۱)

=فطرت اور طبیعت کے تناظر میں درایت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شبلی بتاتے ہیں کہ ''درایت سے یہ غرض ہے کہ جو واقعہ بیان کیا جاتا ہے اُس پر اِس لحاظ سے غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضا، زمانہ کی خصوصیتوں، منسوب الیہ کے حالات اور اِس قسم کے اور قرائن کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ واقعہ اس معیار پر پورا نہیں اترتا، تو اُس کی صحت مشتبہ ہوگی۔'' (مقالات شبلی جلد ششم ص ۱۲۴ مرتب علامہ سید سلیمان ندوی، ابتدائی ایڈیشن دار المصنفین اعظم گڑھ)

(۱) لیکن افسوس ہے کہ ابنائے زمان نے تحقیق کیے بغیر الزامات عائد کر دیے ہیں۔ سرسید کا کہنا ہے تمام علماء حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ کل حدیثیں بالمعنی روایت کی گئی ہیں، نہ باللفظ۔ اِس لیے الفاظ حدیث اُس اخیر راوی کے متصور ہوتے ہیں جن سے اُس نے روایت کی...... اِس لیے اِس باب میں حدیثوں اور سیر کی روایتوں سے بحث کرنا، ہمارے نزدیک محض فضول اور بے فائدہ ہے۔'' (نظریہ فطرت ص ۲۸۳ بحوالہ مقالات سرسید حصہ دوم ص ۱۸۱) حالاں کہ یہی ناقدین تاریخ پر اُس سے زیادہ بھروسہ کرتے ہیں۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''بعض خود رو مصنفین پر افسوس ہے کہ وہ محدثین پر اعتراض کرتے ہیں کہ اُنہوں نے واقعات میں اپنی رائے کو شامل کیا ہے؛ لیکن جو شخص محدثین کے حالات سے واقف ہے، خوب جانتا ہے کہ محدثین علیہم الرحمۃ نے کس تدین =

فہمِ صحابہ:

اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے؛ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اُس کے کلام کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ [گفتگو کے موقع و محل] سے صحیح سمجھ سکتا ہے، دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اِس بنا پر صحابہ کا فہم [ہی معتبر ہوگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اول مخاطب ہیں۔ اس لحاظ سے بعد والوں کا اپنی درایت کے ذریعہ روایت کی تردید کرنا درست نہیں کہا جا سکتا۔ صحابہ جو حدیثوں کے اولین راوی ہیں، اُن کا فہم] قرآن و حدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا، دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو درایت مخالفِ حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابلِ التفات ہوسکتا ہے؟

اور اِن تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہہ کی گنجائش ہوسکتی ہے، تو وہ شبہہ غایت مافی الباب [زیادہ سے زیادہ] بعض حدیث کی قطعیت میں موٴثر ہوسکتا ہے۔ سو، بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے؛ لیکن احکام ظنیہ بھی چوں کہ جزءِ دین و واجب العمل ہیں، لہٰذا وہ ظنیت [ظنی احادیث سے ظنی احکام کے ثابت ہونے کی بات] بھی مضر مقصود نہ ہوگی [؛ بل کہ عمل اُن پر بھی ضروری ہوگا]۔

= سے کام لیا ہے۔ البتہ یہ اعتراض مطابق واقع کے موٴرخین پر ضرور ہوسکتا ہے۔ صاحبو! محدثین کا تدیّن اِس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اگر ایک باب کی حدیث سے ایک بات کو ثابت کرتے ہیں، تو اُس کے بعد ہی دوسرا باب اُس کا معارض صوری بیان کرتے ہیں اور اُس میں بھی حدیث پیش کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اِن حضرات کا مقصود محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کا جمع کرنا ہے........ ہاں تاریخ میں اِس قسم کے واقعات پائے جاتے ہیں، کہ ایک موٴرخ نے اپنے خیال کے موٴید واقعات کو لیا اور دوسرے نے اپنے خیالات کے موٴیدات کو۔" (اشرف الجواب ص ۴۳۳)

[۶] انتباہ ششم

متعلق اجماع من جملہ اصول شرع

[Regarding the Consensus of Opinions]

[تمہید: اجماع کے باب میں اصولی طور پر تین غلطیاں کی جاتی ہیں:

۱- اِجماع کا رتبہ رائے سے زیادہ نہ سمجھنا۔ ۲- اِجماع کے خلاف بعد والوں کے اِتفاق کا مغالطہ۔ ۳- اِجماع کے مقابل نص صریح کا مغالطہ۔

مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ: اگر کسی بات پر ایک زمانہ میں سلف کا اِجماع ہو گیا ہو، تو چوں کہ ہماری نسبت سلف کے ساتھ ایسی ہے جیسی غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے؛ اس لیے اُن کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ یہ اُس وقت ہے کہ اِجماع کی تائید میں نص موجود نہ ہو؛ لیکن جب اجماع کی تائید میں نص صریح موجود ہو، تو اِجماع کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہوگی۔ اور اگر اجماع نص کے موافق ہوا ہو، لیکن مخالف کوئی دوسری نص ہو، تو بھی اجماع کی مخالفت کر کے دوسری نص پر عمل جائز نہیں۔ کیوں کہ نص تو دونوں جانب ہے؛ لیکن ایک کو اجماع کی موافقت سے قوت ہوگئی۔ اور قوی کی موجودگی میں ضعیف کو اختیار کرنا درست نہیں۔ اور اگر اجماع کے موافق کوئی نص بھی نہ ہو؛ بل کہ خلاف کوئی نص ہو، تو بھی اجماع کو نہ چھوڑیں گے۔ کیوں کہ نص کی مخالفت گمراہی ہے اور اِجماع کا گمراہی ہونا محال ہے۔ لہٰذا ضرور اجماع کے وقت کوئی نصِ صریح ہوگی جو منقول نہیں ہوئی۔ ف]

غلطی ۱- اِجماع کو محض رائے کا درجہ دینا

متن: اب رہ گیا اِجماع اور قیاس۔ سو اِجماع کے متعلق [چند غلطیاں ہیں، اُن میں سے ایک اہم اور اصولی] یہ غلطی کی جاتی ہے کہ: اِس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اِس لیے اِس کو حجت ملزِمہ [لازم کرنے والی حجت] نہیں قرار دیا جاتا [حالاں کہ یہ نقل اور عقل دونوں قانونوں کی خلاف ورزی ہے۔ ملاحظہ ہو تفصیلِ ذیل]۔

الف: نقل کا قانون:

سو، یہ مسئلہ اول تو منقول ہے، اِس میں نقل پر مدار ہے۔ سو، ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا، تو اُس میں یہ قانون پایا کہ: جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اِتفاق ہو جاوے اُس کا اِتباع واجب ہے۔ اُس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت [وگمراہی] ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو، خواہ عملی ہو۔ چناں چہ وہ نقل اور اُس سے استدلال کتبِ اصول میں مصرّحاً [اصولِ فقہ کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ] مذکور ہے۔(۱)

---

(۱) حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے سوال کیا کہ اجماعِ امت کا حجت شرعیہ ہونا قرآن مجید سے بھی ثابت ہے یا نہیں؟ اِس کے جواب کے لیے آپ نے چار دفعہ کلام مجید ختم کیا، جب یہ آیت خیال میں آئی: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ﴾ ''ترجمہ: ''اور جو شخص رسول (مقبول صلی اللہ علیہ وسلم) کی مخالفت کرے گا بعد اِس کے کہ اُس کو امرِ حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا (دینی) رستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ ہولیا..... تو ہم اس کو (دنیا میں) جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور (آخرت میں) اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی۔'' ''يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ باوجودیکہ دلالت علی المقصود میں کافی ہے، مگر يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ کے زائد کرنے میں یہ فائدہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی علامت جس کو ''دلیلِ انی'' کہتے ہیں، بتلا دی [کہ سبیلِ مومنین کی مخالفت رسول کی مخالفت ہے: ف]۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا علم مشاہدۃً تو ہر وقت متعذر ہے۔ اُس وقت [رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں] بھی: بہ وجہِ اکثروں کے غائب ہونے کے۔ اور بعد میں: بہ وجہِ وفات کے۔ =

ب: عقل کا قانون:

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو، تو اُس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اُسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں، تو اُس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سواُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اِجماع حجتِ قطعیہ ہے۔ سواِس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اِس کی مخالفت واقع میں اُس قانونِ الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

= رہا روایۃً منصوص میں اور درایۃً یعنی اِجتہاداً غیر منصوص میں[رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت و مخالفت، تو] وہ محتاج توسطِ رُواۃ وہداۃِ مسلمین ۔ پس زیادہ معرف: موافقت ومخالفتِ طریقہ رسول کا: اتباع وعدم اتباع سبیل مومنین کا ہوا۔[طریقۂ رسول یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت ومخالفت کا طریقہ منصوص اور اِجتہادی دونوں قسم کے مسائل میں راویوں اور مجتہدوں کے سلسلہ روایت اور اِجتہاد کے واسطہ کا محتاج ہے، اِن کا وہ درجہ نہیں ہے جو کسی علامت یا ''دلیل انی'' کا ہوتا ہے، جب کہ اِجماع کا درجہ علامت اور دلیلِ انی کا ہے۔ اس لیے اِجماع کا درجہ روایت اور قیاس سے بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے] ، فافہم فانہ من المواہب لا من المکاسب واللہ اعلم۔[خوب سمجھ لو۔ یہ خداوندی عطیہ ہے۔ اِس کا تعلق اِکتسابی (acquired) معلومات سے نہیں ہے۔]

(النساء: ع: ۱۴۔ بیان القرآن جلد۲ ص ۱۵۶)

اِس سے اجماعِ امت کا حجت شرعیہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ درج ذیل روایتیں بھی اِجماع کے لیے حجت ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر مجتمع نہیں فرمائیں گے۔ ۲- جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے، جو شخص جماعت سے علاحدہ ہوا، علاحدہ ہی جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ (ابن عمر: ترمذی) ۳- سواد اعظم کی اتباع کرو۔ کیوں کہ جو شخص اُس سے علاحدہ ہوا، علاحدہ ہی جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ (انس: ابن ماجہ)۔ ۴- تم پر جماعت سے وابستگی لازم ہے۔ (معاذ بن جبل: احمد) ۵- جس شخص نے جماعت سے ایک بالشت دوری اختیار کی اُس نے اسلام سے اپنی گردن چھڑائی۔ (ابوذر: مشکوۃ باب الاعتصام، احمد وابوداؤد) مشکوۃ کی شرح مرقات میں ملا علی قاری نے فرمایا ہے کہ حدیث نمبر ۱ میں اجماع الامۃ کی حجیت پر دلیل موجود ہے۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ (جس طرح) پہلی حدیث، اجماع الامۃ کی حجیت پر دلیل موجود ہے، اُسی طرح دیگر حدیثوں میں بھی اِجماع کی حجیت پر دلیل موجود ہے۔ کیوں کہ: جب جماعت کی مخالفت جائز نہیں، تو جمیع کی مخالفت کیسے جائز ہو جائے گی؟ (حکیم الامت: التقصیر فی التفسیر ص ۱۹، ۲۰)

ج: قانونِ فطری عقلی:

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا، تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اِس پر مضطر [ومجبور] کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرتِ رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلہ میں منفرد رائے کو کالعدم [اور نا قابلِ اعتبار] سمجھتے ہیں، تو اِجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر- یعنی اتفاقِ آراء- ہے۔ وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں [کیوں کر ہوسکتا ہے؟] یا اُس سے مرجوح [اور پست] کیسے ہوگا؟(۱)

---

(۱) بعض مسائل وہ ہیں جو اِجماع وقیاس ملحق کتاب وسنت کے ساتھ ہیں اس لیے کہ اجماع دو طور سے ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ کسی مسئلہ کے متعلق خبر واحد تھی پھر اُس مسئلہ پر اجماع ہوگیا۔ اور دوسرے یہ ہے کہ وہ مسئلہ قیاس سے ثابت تھا اور اُس پر اجماع ہوا۔ پہلی صورت میں تو اجماع کا ملحق بالسنۃ ہونا ظاہر ہے اور دوسری صورت میں اِلحاق اس لیے ہے کہ قیاس وہی حجت ہے جو مستنبط من الکتاب والسنۃ (قرآن وحدیث سے مستنبط) ہو۔ تو اگر وہ مسئلہ جس پر اجماع ہوا ہے قیاس مستنبط من الکتاب سے ثابت ہے، تو یہ اِجماع ملحق بالکتاب ہے۔ اور اگر قیاس مستنبط من السنۃ سے ثبوت ہوا، تو ملحق بالسنۃ ہے۔ (اشرف التفاسیر ج۲ ص ۲۷)

☆ اِجماع کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں سلف میں اختلاف رہا ہو، تو ایسی صورت میں متاخرین کے اِجماع سے متقدمین کا اختلاف دور ہوجاتا ہے۔ مثال: کفار ومشرکین کو عذاب دائمی ہوگا، کے ضمن میں ارشاد فرماتے ہیں: ''خلود دوام کے منافی بھی نہیں ...... مشرکین کا خلود، بمعنی دوام ہی ہوگا (اور) خلود کے معنی مکث طویل ہونے سے اس آیت کی تفسیر واضح ہوگئی جو قاتل عمد کے بارے میں وارد ہے وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآئُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيْهَا کہ اس قتل عمد کی توبہ کا مقبول نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ کیوں کہ اِس میں خلود بدوں قیدِ دوام مذکور ہے اور خلود دوام کو مستلزم نہیں۔ نہ یہاں کوئی قرینہ ارادۂ دوام کے لیے مرجح ہے۔ اس لیے مدلول آیت صرف اس قدر ہے کہ قاتل عمد کو زمانۂ دراز تک عذاب جہنم ہوگا؛ مگر کسی وقت نجات ہوجائے گی، گو مدت دراز کے بعد ہو۔ اور جب وہ مستحقِ نجات ہے، تو اُس کی توبہ بھی قبول ہونی چاہیے۔ اِس میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک قاتل عمد کے لیے توبہ نہیں۔ مگر جمہور صحابہؓ کے نزدیک قبول ہے۔ پھر صحابہ کے بعد تابعین وتبع تابعین وآئمہ مجتہدین کا اِس پر اجماع ہوگیا کہ اس کی توبہ مقبول ہوسکتی ہے جب کہ قاعدہ شرعیہ سے ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ اجماعِ متاخر اختلاف متقدم کا رافع ہوتا ہے۔ لہٰذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہے۔'' (اشرف التفاسیر جلد چہارم ص ۳۳۱)

غلطی ۲- اِجماع کے خلاف بعد والوں کا اِتفاق

اور اگر یہ شبہہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اِجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہو گی؛ لیکن اگر ہم بھی اِس اِجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کر لیں، تب تو اِس میں معارضہ کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔ [اِس کا] جواب یہ ہے کہ [اجماعِ سلف کے خلاف، اتفاق کی متعدد نوعیتیں ہیں]:

الف: اِجماع سلف رائے سے ہو، اس کے خلاف بعد والوں کا اِتفاق:

جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاقِ رائے ہر امر میں معتبر نہیں؛ بل کہ ہر فن میں اُس کے ماہرین کا اِتفاق معتبر ہو سکتا ہے۔ سو، اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضراتِ سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں، تو اپنی حالت میں علماً وعملاً [علمی اور عملی طور پر] بہت اِنحطاط پاویں گے جس سے اُن کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہو گی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس اُن کے خلاف ہمارا اِتفاق ایسا ہی ہو گا جیسا ماہرین کے اِتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اُس میں اِس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابلِ اعتبار ہو گا۔

اور اِس میں ایک فطری راز ہے: وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائیدِ حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر مُمَہَّد ہو چکا [تمہید مکمل ہو چکی]، تو سمجھنا چاہیے کہ:

جس امر میں سلف کا اِجماع موجود ہے- جس کا حجت ہونا ثابت ہے- اُس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔ سو! بلا ضرورت

اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون [بغیر] غرض پرستی کے نہ ہوگا، اس لیے تائیدِ حق ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں اِجماع نہیں ہے، وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیلِ خلوص ہے اور خلوص میں تائیدِ حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ [دینی ضرورت پر مبنی] اتفاق بہ وجہِ مُؤیَّد مِنَ اللہ [تائیدِ حق ساتھ] ہونے کے، قابلِ اعتبار ہوگا۔

یہ سب [تفصیل: اِجماع کے خلاف بعدوالوں کے اِتفاق کی] اُس صورت میں ہے جب سلف کا اِجماع رائے سے ہوا ہو۔ گو وہ رائے بھی مستند الی النص [نص کی طرف منسوب] ہوگی؛ لیکن نص صریح موجود نہیں تھی [اِس وجہ سے اِسے رائے کا اِجماع کہہ دیا گیا]۔

ب: سلف کا اِجماع نص پر ہو، تو بعدوالوں کا اِجماع:

اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اِجماع ہو گیا ہے، تو اُس [اِجماع] کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔

ج: سلف کے اِجماع کے مقابلہ میں نص ہو، تو بعدوالوں کا اِجماع:

اور اگر اُس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو، تو آیا اُس وقت بھی اُس اجماع موافق للنص [جو نص کے موافق ہے] کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟ سو، بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں؛ کیوں کہ نص نص برابر اور ایک کو موافقتِ اجماع سے قوت ہوگئی۔ اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلافِ نقل اور خلافِ عقل ہے۔

د: سلف کی تائید میں نص نہ ہو، معارض نص ہو، تو بعدوالوں کا اِجماع:

بل کہ ہر گاہ دلیل نقلی سے امر مُجمَع علیہ کے ضلالت ہونے کا اِمتناع [یعنی دلیل نقلی سے گمراہی پر اجماع کا محال ہونا] ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اِجماع کا مستند [وموقوف

علیہ] کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اِس [اِجماع] کے خلاف کوئی نص موجود ہو، تب بھی اِس اِجماعِ [سلف] کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اِجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی؛ کیوں کہ نص کی مخالفت ضلالت [وگمراہی] ہے اور اِجماع کا ضلالت [وگمراہی] ہونا محال ہے۔ پس اِس اِجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحالہ نص کے موافق ہے۔ اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر- بہ وجہِ اِنضمام اجماع کے [اِجماع شامل ہو جانے سے]- راجح ہوگئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے اور اِجماع اُس نص کے وجود کی علامت واَمارت ہے جس کو "دلیل اِنّی" کہتے ہیں۔(۱) مثال اِس کی جمع بین الصلاتین بلا سفر بلا عذر ہے [بغیر سفر اور بلا عذر کے دو فرض نمازیں ایک وقت میں ادا کرنا] جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت (۲) اِذن تسحُّر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔ (۳)

---

(۱) کسی حکم کو اُس کی علت سے ثابت کرنا "دلیل لمی" ہے۔ اور کسی علامت سے ثابت کرنا "دلیل انی" ہے۔ جیسے: دھوپ کی علت آفتاب ہے۔ تو آفتاب دھوپ کے لیے "دلیل لمی" ہے؛ لیکن دھوپ- جو کہ آفتاب کی ایک علامت ہے- سے آفتاب نکلے ہونے کا ثبوت پیش کرنا یہ "دلیل انی" ہے۔

(۲) وقت: حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری "حل الانتباہات" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ "انتباہات کے اصل نسخہ میں وقت ہی کا لفظ ہے؛ مگر حضرت مصنف مدظلہ نے فرمایا کہ وقت کی جگہ قبل کر دیا جاوے، کیوں کہ لفظ وقت سے ایہام ہوتا ہے کہ فجر احمر ہونے کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ حالاں کہ قواعدِ عربیت سے الفاظِ روایت کا ترجمہ یہ نہیں ہوتا۔ اور فرمایا جس کے نسخہ میں لفظ 'وقت' ہو، وہ 'قبل' بنالیں۔"

راقم فخر الاسلام عرض کرتا ہے کہ مصنف کی اِس ہدایت کے باوجود "حل الانتباہات" کے ساتھ لاحق متن میں بھی "وقت" کو بدل کر "قبل" نہیں کیا گیا۔ اور اب اِسے بدلنا اِضطراب سے خالی نہیں۔ دیکھیے اگلا حاشیہ۔

(۳) اِس کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر اور عصر میں اور مغرب اور عشاء میں جمع کیا مدینہ میں بلا کسی خوف یا بارش کے۔ لیکن امت کا اِجماع اِس کے خلاف ہے۔ آج تک کسی اہلِ علم نے اِس پر عمل =

....

= نہیں کیا۔ اِجماع اِس کے خلاف ہونا اِس بات کی دلیل ہے کہ کوئی نص صریح اہل اِجماع کو اِس کے خلاف ضرور ملی ہے۔ کیوں کہ اِجماع باطل پر ہونا محال ہے بروئے حدیث: لا تَجتَمعُ اُمَّتِیُ علی الضَّلالَة: (ترجمہ: میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوسکتی) دوسری مثال وہ حدیث ہے جس میں روزہ کے بارہ میں ہے: کُلُوْا وَ اشْرَبُوا حتی یَعْتَرِضَ لَکُمُ الْاَحْمَر ۔ یعنی رات کو برابر کھاتے پیتے رہو، یہاں تک کہ عرضِ آسمان میں فجرِ سرخ (شفقِ سرخ) نظر آنے لگے۔ اِس سے لازم آتا ہے کہ صبحِ صادق کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے جب تک کہ اُفق میں سرخی نہ پیدا ہو۔ اِجماع اِس کے خلاف ہے، علمائے امت میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ سب کے سب یہی کہتے ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی روزہ شروع ہوجاتا ہے۔ (حل الانتباہات ص ۱۴۸)

اِس باب میں ایک اہم تحقیق یہ ہے کہ روزہ والی معارض نص کا مثال بننا تو صحیح ہے؛ لیکن اُس حدیث میں کچھ تفصیل ہے جس کی وضاحت مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ نے معارف القرآن میں اِس طرح کی ہے:

''اُسی حدیث میں واضح طور پر یہ بتلا دیا گیا ہے کہ: اذانِ ابنِ ام مکتوم جو ٹھیک طلوعِ فجر کے ساتھ ہوتی تھی، اُس پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے۔'' (معارف القرآن جلد ۱ ص ۳۹۹)

مولانا نورالحق نورالبشر نے مفتی محمد تقی عثمانی زید مجدہ کی نگرانی میں ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کی جو تعریب کی ہے اُس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ: متن کی شرح کرتے ہوئے حضرت حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے جو کچھ وضاحت کی ہے اُس سے فجر ابیض واحمر کے درمیانی وقت میں سحری حرام ہونے پر اِجماع ذکر کیا ہے؛ لیکن اِس مسئلہ میں اجماع کا ہونا محلِ کلام ہے۔ (تعریب: "الانتباهات المفيدة فى حل الاشتباهات الجديدة ")

اِس تمام تفصیل سے ناچیز راقم الحروف نے جو کچھ سمجھا ہے اُسے عرض کرتا ہے: حکیم الامتؒ کا فجر احمر کے وقت سحری حرام ہونے پر اِجماع ذکر کرنا درست ہے۔ لیکن یہ اس پر موقوف ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ فجر احمر ہونے کے بعد بھی کھانے پینے کا ثبوت روایت میں موجود ہے۔ اِس صورت میں مصنف تھانویؒ کی اس ہدایت کو۔ کہ ''وقت'' کو بدل کر ''قبل'' بنا دیا جائے۔ اِس پر محمول کیا جائے گا کہ کسی اور موقع پر صرف اصل مسئلہ کے پیش نظر یہ بات فرمائی ہے اور معارضِ اجماع کی نوعیت کی طرف التفات نہیں ہوسکا ہے۔ یعنی کتاب میں جو اصولی گفتگو اور دفعِ مغالطہ حضرتؒ کے پیش نظر ہے وہ زبانی استدراک میں ملحوظ نہیں رہ سکا۔

پھر جب معارضِ اِجماع کی حمایت میں نص کی موجودگی سے بعض معاصرین کو غلط فہمی ہوئی اور اُنہوں نے اُس سے یہ نتیجہ نکالا کہ: ''اذان فجر کے بعد بھی کچھ دیر کھایا پیا جائے، تو مضائقہ نہیں۔ اور جس شخص کی آنکھ دیر میں کھلی =

....

= کہ صبح کی اذان ہو رہی تھی، اُس کے لیے جائز کر دیا کہ وہ جلدی جلدی کچھ کھا پی لے۔'' یہ غلط فہمی علامہ ابو الاعلی مودودی کو ہوئی، موصوف کے الفاظ یہ ہیں:

''ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوعِ فجر کے وقت اُس کی آنکھ کھلی ہو، تو وہ جلدی سے اُٹھ کر کچھ کھا پی لے۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً چھوڑ نہ دے؛ بل کہ اپنی حاجت بھر کھا پی لے۔''

(تفہیم القرآن جلد ا۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۹۳ء)

جب مودودی صاحب کے متبعین نے اِس غلط مسئلہ کو کافی پھیلانا شروع کیا، تو مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی تفسیر میں روایت کی تحقیق بیان کی کہ ''اُسی حدیث میں واضح طور پر یہ بتلا دیا گیا ہے کہ: اذانِ ابنِ ام مکتوم جو ٹھیک طلوعِ فجر کے ساتھ ہوتی تھی، اُس پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے۔''

(معارف القرآن جلد ا ص ۳۹۹۔ ربانی بک ڈپو دہلی: ۱۹۸۴/۱۴۰۴ھ)

رہی مولانا نور الحق نور البشر کی مذکورہ بالا وضاحت، تو وہ موقوف ہے ''احمر''، ''حمرۃ'' اور ''بیاض'' کی تحقیق پر جسے اُنہوں نے خطابیؒ سے نقل کیا ہے اور ''عمدۃ القاری'' (۱:۲۹۷)، ''فتح الباری'' (۴:۱۳۷)، ''بدایۃ المجتہد'' (۱:۲۱۰، ۲۱۱) کے مطالعہ کی سفارش کی ہے۔

[۷] انتباہ ہفتم

متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

[Regading Qiyas or Inference by Analogy]

[تمہید: قیاس کے متعلق چار قسم کی اصولی غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ۱- قیاس کی حقیقت میں: قیاس کی حقیقت یہ ہے کہ جس بات کا حکم قرآن، حدیث اور اجماع میں صاف طور پر بیان نہ کیا گیا ہو بل کہ پوشیدہ ہو، تو اُس پوشیدہ حکم کو اِجتہاد کے ذریعہ خاص شرائط کے ساتھ ظاہر کیا جائے۔ لیکن اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت صرف رائے ہے۔ ۲- منصوص مسئلہ میں رائے زنی۔ ۳- منصوص مسئلہ میں تصرف: قیاس کا مقصد تو یہ ہے کہ جس نئے مسئلہ کا حکم نہیں معلوم، نص میں علت تلاش کر کے اُس کا حکم معلوم کیا جائے؛ لیکن اب منصوص مسئلہ میں تصرف کیا جاتا ہے۔ ۴- ہر شخص کو اجتہاد کا اہل سمجھا جاتا ہے۔ ف]

متن- اب صرف قیاس رہ گیا۔ اِس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں:

پہلی غلطی: حقیقتِ قیاس میں

ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے۔ یعنی اُس کی حقیقتِ واقعیہ [قیاس کی اصل حقیقت] کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں [اگر چہ پوشیدہ طور

پر موجود ہے؛ لیکن] صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ [پوشیدہ طور پر تو ضرور موجود ہوگا، کیوں کہ] کوئی امر شریعت میں مہمل [ومتروک] نہیں ہے، جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو۔ خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی [آخرت سے متعلق ہو، یا دنیا سے]۔ جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم (۱) کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اِس کا بھی شرع میں وارد ہے؛ مگر - بہ وجہِ خفاءِ دلالت - خفی ہے [معنیٰ ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے پوشیدہ ہے]۔ پس ضرورت ہوگی اُس حکم خفی کے استخراج کی [پوشیدہ حکم کے ظاہر کرنے کی]۔

اِستخراج کا طریقہ:

اُس کا طریقہ ادلۂ شریعت [شرعی دلیلوں] نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً [صراحت کے ساتھ قرآن وحدیث میں] مذکور ہے اُن میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ [کہ جس کا حکم نص میں صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا] اُن [امور] میں سے خاص خاص صفات وکیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ ومماثل ہے؟ پھر یہ دیکھو کہ اُس امر منصوص الحکم [قرآن وحدیث میں مذکور امر] میں اُس کے حکم منصوص کی بناء بہ ظنِ غالب [غالب گمان میں وجہ اور علت] کون سی صفت وکیفیت ہے؟ پھر اُس صفت وکیفیت کو اِس امر مسکوت عنہ [جس کا حکم معلوم نہیں ہے] میں دیکھو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر متحقق ہو، تو اِس [نئے] امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اُس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص [یعنی قرآن وحدیث میں مذکور] ہے۔ (۲)

---

(۱) ''انتباہِ سوم متعلق نبوت'' کے ذیل میں احکام کو امورِ معاد سے متعلق سمجھنا...... عنوان کے تحت گزر چکا۔

(۲) فقہی قیاس اور علم اعتبار (صوفیہ کے قیاس) میں فرق ہے: ''صوفیہ کے قیاسات اگر اور دلیل سے ثابت نہ ہوں تو ان نصوص سے ثابت نہیں ہوتے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۵ - جمیل الکلام ص ۱۵، ۱۶)

اجزائے قیاس:

۱-اوراس منصوص الحکم [قرآن وحدیث میں موجود حکم] کومقیس علیہ۔ اور: ۲- اِس امر مسکوت الحکم [نئے جزئیہ] کو''مقیس''اور: ۳-اِس بنائے حکم [مشترک کیفیت و خصوصیت] کو''علت''اور: ۴-اِس اِثباتِ حکم [حکم ثابت کرنے] کو''تعدیہ''اور''قیاس'' کہتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اِذن [واِجازت] شریعت میں وارد ہے، جیسا اصولیین [اصولِ فقہ کے ماہرین] نے ثابت کیا ہے۔

حکم ثابت کرنے والی چیز نص ہی ہے:

پس درحقیقت مُثبِتِ حکم: [حکم ثابت کرنے والی چیز] نص ہی ہے، قیاس اُس کا محض مُظہِر ہے [حکم کا ظاہر کرنے والا ہے۔ اگر نص میں حکم موجود نہ ہو، تو ''محض قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔ اور قیاس کے واسطے سے نص سے ظاہر ہونے والے حکم کو''اٹکل'' اور''گمان''نہیں کہا جاسکتا]۔(۱)

---

(۱) قیاس کومحض اٹکل واندازہ قرار دینا: کچھ لوگ قیاس کومحض''گمان''قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ''ظن''(اٹکل اور تخمین: ف) سے حق ثابت نہیں ہوتا، اس لیے''قیاسِ ظنی کا کوئی اعتبار نہیں''۔ پھر تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:''﴿اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ -ج- وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا﴾ ترجمہ: یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل بات امرِ حق کے اثبات میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتی۔''

لیکن یہ ایک مغالطہ ہے جسے حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے نقل کرنے کے بعد آیت زیرِ اِستدلال کے درست معنی اور صحیح تفسیر ذکر کرکے مسئلہ کی تحقیق بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں:''شانِ نزول اِس کا یہ ہے کہ دین کے باب میں کفار انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں کچھ دعوے کیا کرتے اور وہ دعوے بلادلیل تھے۔ حق تعالیٰ اُن پر ملامت فرماتے ہیں کہ یہ لوگ صرف اپنے خیالات اور ظن کا اِتباع کرتے ہیں؛ حالاں کہ ظن محض سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔''محض'' سے مراد وہ جس کا استناد نص کی طرف نہ ہو، رائے محض ہو۔ =

= یہ ''محض'' کا لفظ اہل علم کے یادرکھنے کے قابل ہے۔ کیوں کہ اہلِ علم کو اس مقام پر شبہ ہوجایا کرتا ہے کہ شریعت میں ظن کا تو اعتبار کیا گیا ہے؛ چناں چہ خبرِ واحد قیاس ظنی ہے۔ اسی طرح قیاس شرعی بھی (کہ اُس کا لحاظ شریعت میں کیا گیا ہے۔ف)۔ اس کا جواب ''محض'' کے لفظ سے نکل آیا، یعنی جو ظن معتبر ہے وہ محض ظن نہیں ہے؛ بل کہ وہ ظن معتبر ہے جس کا استناد نص کی طرف ہے؛ چناں چہ خبرِ واحد جو ظنی ہے، وہ تو اصل ہی میں ظنی الثبوت نہیں ہے؛ محض اُس کی سند میں ظن عارض ہوگیا ہے۔ ورنہ بحیثیت قول رسول ہونے کے فی نفسہ قطعی ہے۔ اسی طرح قیاس تو اصل ہی میں ظنی ہے لیکن وہ خود مُثبِت (حکم کا ثابت کرنے والا) نہیں ہے؛ بل کہ مُظہر (حکم کا ظاہر کرنے والا) ہے اور مُثبِت تو نص ہے۔ اور قیاس اُس کی طرف مستند ہے۔ اور یہاں جس ظن پر ملامت ہے اُس سے مراد وہ ظن ہے جس کا کسی نص کی طرف اِسناد نہ ہو۔''

پھر اِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا پر نحوی قاعدہ پر مبنی ایک شبہہ کا ازالہ فرماتے ہیں: ''شبہ یہ ہوتا ہے کہ ''اس میں شيئًا نکرہ تحت النفی ہے جس سے معلوم ہوا کہ ''ظن'' کسی درجہ میں بھی مفید نہیں؟ تو سمجھنا چاہیے کہ یہ دھوکا اصطلاح اور محاورہ کے خلط سے پیدا ہوا ہے۔ قرآن کو محاورات پر سمجھنا چاہیے۔ کیوں کہ اِس کا نزول محاورات عرب ہی پر ہوا ہے۔ نزول قرآن کے وقت اہلِ عرب اِن معقولی (یعنی شيئًا نکرہ تحت النفی جیسی قیاسی نحوی۔ف) اصطلاحات کو جانتے بھی نہ تھے یہ تو بعد میں مقرر ہوئی ہیں۔

پس اب سمجھو کہ محاورات میں ''ظن'' کے معنی مطلق خیال کے ہیں، خواہ صحیح یا غلط، مدلل یا غیر مدلل، مطابق واقع ہو یا خلافِ واقع۔ تو ''ظن'' اصطلاحی بھی اُس (ظن مطلق) کی ایک فرد ہے۔ چناں چہ قرآن میں ایک جگہ ظن کا استعمال بہ معنی اعتقاد جازم ہوا ہے: ﴿يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلاقُوْا رَبِّهِمْ﴾ وہ اللہ کی ملاقات کا یقین رکھتے ہیں۔ یہاں اعتقاد جازم مراد ہے۔ کیوں کہ اس پر اِجماع ہے کہ: اعتقادِ آخرت میں ذرا سا بھی شک کفر ہے۔ اور ایک جگہ آخرت کے متعلق کفار کا قول نقل کیا گیا ہے: ﴿اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِيْنَ﴾ محض ایک خیال سا تو ہم کو بھی ہوتا ہے اور ہم کو یقین نہیں۔ یہاں (ظن سے) وہم وخیال مراد ہے۔ کیوں کہ ان (کفار) کو آخرت کے متعلق ''ظن'' اصطلاحی بھی نہ تھا؛ بل کہ وہ تو منکر ومکذّب تھے۔ اسی طرح۔ ﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾۔ یقیناً بے اصل خیالات امرِ حق میں ذرا مفید نہیں ہوتے۔ میں ''ظن'' اصطلاحی مراد نہیں؛ بل کہ خیال بلادلیل مراد ہے۔ کیوں کہ یہاں کفار کے بارے میں گفتگو ہے۔ اور اُن کا ظن (ملائکہ بنات اللہ ہونے کے بارے میں) کسی دلیل سے نہ تھا؛ بل کہ خلاف دلیل تھا؛ چناں چہ اوپر کی آیت سے اِس کا کفار کے متعلق ہونا ظاہر ہے، فرماتے ہیں: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ لَيُسَمُّوْنَ الْمَلٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ الْاُنْثٰى﴾ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں لائے وہ فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں شمار کرتے ہیں، اُن کے پاس کوئی علم نہیں ہے، محض بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں۔ اسی کے متعلق آگے ارشاد ہے ﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ =

عہدِ جدید کا قیاس محض رائے ہے:

اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور [مذکورہ طریقہ کے مطابق نص پر توقف] نہیں ہے، جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چناں چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔ سو [یہ فقہی اصطلاحی قیاس تو نہیں ہے؛ بل کہ] حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبحِ عقلی [عقلی خرابی] ثابت ہے۔ اِس رائے کی مذمت نصوص واقوالِ اکابر میں آئی ہے جس سے قبحِ نقلی ثابت ہوتا ہے۔ تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ مذموم [اور بُرا] ہوا۔

= الْحَقِّ شَيْئًا﴾ کہ ایسا ظن جو بلا دلیل ہو جیسا کفار کو تھا مغنی عن الحق نہیں ہے۔..... بہر حال إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا میں "ظن" اصطلاحی مراد نہیں؛ بل کہ "ظن" بلا دلیل مراد ہے۔

پس "ظن" اصطلاحی کا غیر کافی ہونا یا حجت نہ ہونا قرآن سے ثابت نہیں ہو سکتا؛ بل کہ دلائلِ شرعیہ سے اُس کا معتبر و حجت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ اِس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن میں بعض آیات مجملہ ومشکلہ بھی ہیں۔ سب کی سب مفسر ومحکم ہی نہیں ہیں۔ اور جب بعض آیات مجمل ومشکل بھی ہیں، تو اُن کی کوئی تفسیر قطعی نہیں ہو سکتی، ورنہ پھر اِجمال واِشکال ہی کہاں رہا؟ اور جب کوئی تفسیر قطعی نہیں، تو ظنی ہوگی۔ اب اگر ظن مطلقاً غیر معتبر ہے، تو آیات مجملہ و مشکلہ بالکل متروک العمل ہو جائیں گی؛ حالاں کہ اِس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ مثلاً لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ میں ابہام ہے جس کی وجہ سے تفسیر میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اِس سے مراد لمس بالید ہے یا ملامسۃ بالجماع۔ ہر فریق اپنی تفسیر کو دلائل سے ثابت کرتا ہے اور جس کے نزدیک جو معنی راجح ہیں، اُس پر عمل کرتا ہے۔ حالاں کہ ہر تفسیر ظنی ہے، قطعی کی گنجائش بھی نہیں؛ مگر کسی نے اِس آیت کو یہ کہہ کر ترک نہیں کیا کہ اس کی قطعی مراد تو معلوم نہیں اور "ظن" معتبر نہیں، لہٰذا اس پر عمل نہیں ہو سکتا۔ (اِس سے معلوم ہوا کہ "ظن" معتبر ہے) اور جب "ظن" معتبر ہے تو جو معنی جس شخص کے نزدیک راجح ہیں وہ اُس کو مدلول کلام ہی سمجھ رہا ہے۔ گو قطعاً نہ سہی ظناً ہی سہی، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس "ظن" کی بنا پر وجوب وحرمت، کراہت ومندوبیت وغیرہ احکام شرعیہ ثابت کیے جاتے ہیں۔ اور یہ احکام بدوں نسبت الشارع کے ثابت نہیں کیے جا سکتے؛ پس ثابت ہو گیا کہ مدلول ظنی بھی مدلول نص ہی ہے۔ تو جس طرح قطعیات کو قطعاً مدلول نص کہا جاتا ہے، اُسی طرح ظنیات بھی ظناً مدلول نص ہیں۔ خواہ بلا واسطہ قیاس کے، خواہ بہ واسطہ قیاس کے۔" (اشرف التفاسیر جلد چہارم ۹۷ تا ۹۹)

دوسری غلطی: قیاس کے موقع اور محل کی تعیین میں

دوسری غلطی محل [اور موقعِ] قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امورِ غیر منصوصہ میں ہوتی ہے [یعنی اُن مسائل میں کہ قرآن و حدیث میں جن کا حکم ظاہر نہیں ہوا ہے] اور اُس میں تعدیۂ حکم [منصوص مسئلہ کی خصوصیت کے واسطہ سے حکم کو متعدی کرنے] کے لیے منصوص [امر] میں اِبدائے علت [علت ظاہر کرنے] کی حاجت ہوتی ہے، تو بدون [بغیر] ضرورت تعدیۂ حکم کے: منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔(۱)

تیسری غلطی: غرضِ قیاس میں

اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدماً [موجود ہونے، نہ ہونے کو] اُس [علت] کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں [کہ جس زمانہ میں اِن کی گڑھی ہوئی علت پائی جائے گی، عمل ہوگا، نہ پائی جائے گی، نہ ہوگا۔ وراثت، تعددِ اِزدواج وغیرہ مسائل میں یہی کیا گیا اور چاہا گیا ہے]۔ جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔(۱)

---

(۱) **قیاس کا موقع اور محل:** جہاں حکم کو متعدی کرنے کی ضرورت نہ ہو، وہاں علت تلاش کرنا جائز نہ گا: ''جزئیات مستخرجہ منصوصہ میں استخراج جائز نہیں۔ جزئیات غیر مستخرجہ (بہ) قواعد مدونہ مجتہد پر جائز ہے۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳- مقالات حکمت جلد ۲ ص ۱۰۸)

(۱) ''انتباہِ سوم متعلق نبوت کے تحت چھٹی غلطی میں بتایا گیا ہے کہ احکام شریعت کے متعلق بعض لوگ یہ غلطی کرتے ہیں کہ احکام کی علتیں اپنی رائے سے تراش لیتے ہیں اور قرآن و حدیث کے واضح احکام میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ اِس حوالہ سے مصنف نے اپنے ملفوظ میں ایک واقعہ ذکر کیا ہے کہ'' ایک صاحب کا ایک اخبار شائع ہوتا ہے۔ یہ صاحب اُس میں کفار کی مدح بھی لکھتے ہیں...... غضب یہ کیا ہے اس شخص نے کہ ''أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ'' میں کافر حکام کو داخل کیا ہے، =

اوراسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں، کہ غرض [اور مقصد] اصلی، تعدیہ [علت کے واسطے سے حکم کو متعدی کرنا] ہے غیر منصوص میں، نہ کہ تصرف [وتبدیلی] منصوص میں۔

چوتھی غلطی: قیاس کے اہل میں

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی [اجتہاد کی اہلیت کے باب میں یہ غلطی کی جاتی ہے کہ] ہر شخص کو اِس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جُرأت کے لکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ﴿لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ﴾ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کردیا۔

اِجتہاد کا عام ہونا، آیت کو دلیل میں پیش کرنا دونوں غلط:

۱- حالانکہ [اِجتہاد کا عام ہونا بھی غلط ہے اور اِس آیت کو دلیل میں پیش کرنا بھی غلط ہے۔]: علماء اصولیین [ماہرین اصولِ فقہ] نے بہ دلائلِ قویہ [قوی دلائل سے] اجتہاد کے شرائط کو ثابت کردیا ہے جس سے عموم [یعنی ہر کس وناکس کے لیے اِجتہاد کا حق] باطل ہوجاتا ہے۔ اور ۲- لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِيَ دِیْنِ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔(۱)

اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس واجتہاد کا اوپر مذکور ہوا [کہ منصوص حکم کی علت اور اُس علت کے تعدیہ کے ذریعہ نئے

= کچھ تاویل سوچ لی ہوگی۔ اور تاویل کون سی بڑی مشکل چیز ہے! ایک مولوی صاحب فرمایا کرتے تھے کہ تاویل کا اتنا بڑا پھاٹک ہے کہ اگر دو ہاتھی اوپر نیچے کھڑے کرکے نکال دیئے جائیں تو بے تکلف نکل سکتے ہیں۔ یہ حالت ہے سمجھ اور فہم کی کہ محض دنیوی اغراض کے لیے آیات واحادیث میں بھی تحریف کرتے ہیں۔" (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲ ص ۳۴۸)

(۱) سورۃ الکافرون کی اِس "آیت میں تو شرک سے برات کا اظہار ہے کہ "میں موحد ہوکر شریک نہیں کرسکتا، نہ اب، نہ آئندہ۔ اور تم مشرک ہوکر موحد نہیں قرار دیے جاسکتے، نہ اب، نہ آئندہ۔ یعنی توحید وشرک جمع نہیں ہوسکتے۔..... تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھ کو میرا بدلہ ملے گا۔" (بیان القرآن: جلد ۳ ملتانی ص ۶۶۹)

جزئیہ کا حکم معلوم کرنا] ہے۔ اِس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اِس کا اہل ہو، تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اُس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اِسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

فی زمانہ ملکہ اِجتہاد:

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اِس [اجتہاد کی] قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اِس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے؛ کیوں کہ مقام اُن غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے۔ اس لیے اِس باب میں صرف اِس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ ایسا شخص [جو اجتہاد کی اہلیت وملکہ رکھتا ہو،] اب بھی پایا جاتا ہے، (۱)

---

(۱) اِجتہاد کی قوت وملکہ کا حامل شخص پایا جانا اگر فرض کرلیا جائے، تو یہ محض فرض ہی فرض ہے؛ کیوں کہ گو لغۃً مجتہد ہر شخص سہی لیکن وہ مجتہد جس پر احکام اجتہاد جاری ہوسکیں اُس کے واسطے کچھ شرائط ہیں جن کا حاصل ایک ذوقِ خاص شریعت کے ساتھ حاصل ہوجانا ہے جس سے وہ معلل اور غیر معلل کو جانچ سکے، اور وجوہِ دلالت یا وجوہِ ترجیح کو سمجھ سکے اور یہ اجتہاد ختم ہوگیا۔ پس ایک مسئلہ کی دلیل جان لینے سے اُس مسئلہ کا وہ محقق تو نہیں ہوگیا۔ پھر وہ محقق کے اتباع کو کیسے چھوڑے گا۔ جیسے کہ محدث درجۂ عبور میں ہر شخص ہوسکتا ہے۔ لیکن کمال اُس کا بعض افراد پر ختم ہوگیا۔ اب کوئی محدث موجود نہیں...... آج کل جو لوگ اجتہاد کے مدعی ہیں اُن سے ایسی فاحش غلطیاں ہوتی ہیں کہ ہر شخص کا قلب اُن کے غلطی ہونے کو تسلیم کرتا ہے جیسے کہ آج کل کوئی کچھ سندیں بنا کر محدث بننا چاہے تو اُس کی محدثیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ آج کل تو سلامتی اسی میں ہے کہ اجتہاد کی اجازت نہ دی جائے۔ نظم دین جو کچھ ہوگیا اُس سے اِس میں بڑا خلل پڑتا ہے۔ میں تو کہتا ہوں کہ آج کل وہ زمانہ ہے کہ اگر کسی کام کو درجہ اولویت پر کرتے ہیں۔ عوام کے فساد کا احتمال ہو، تو اُس وقت خلاف اولیٰ کرنے والا مثاب (ثواب کا مستحق) ہوگا۔ نظیر اس کی قصۂ حطیم ہے جو حدیث میں موجود ہے۔"

(ملفوظات حکیم الامت۔ حسن العزیز جلد چہارم ص ۲۷۰ تا ۲۷۴)

تب بھی سلامتی اِسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے؛ کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا، تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اُسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو۔ اور پھر اِس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اِس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعوی اجتہاد کا کریں گے اور تقوی و تدین سب مختل [و برباد] ہو جاوے گا۔ (۱)

---

(۱) فقہاء (مجتہدین) کی شان اور اُن کا علم غیر فقیہہ (غیر مجتہدین) کی سمجھ سے بالاتر ہے اور اِس کی ایک غامض وجہ ہے۔ وہ یہ کہ اُن میں صرف علم ہی نہیں تھا؛ بل کہ اِس سے بڑھ کر ایک اور چیز اُن میں تھی اور وہ خشیتِ حق ہے۔ اِس کو حقیقت رسی میں خاص دخل ہے۔ اِن اسباب سے وہ حضرات اجتہاد کے اہل تھے۔ اور اِس وقت کے تو اجتہاد میں بھی وہی سوجھتا ہے جو نفس میں ہوتا ہے اِلَّا مَاشَاءَ اللہ، مگر اکثریت اِسی اِتباع ہوا کی ہے...... اور حضرت سچ تو یہ ہے کہ اگر ہم میں علمی اسباب بھی اجتہاد کے ہوتے، تب بھی ہم اِس قابل نہ تھے کہ ہم کو اجتہاد کی اجازت دی جائے۔ اگر ہم علم میں، ذہن میں، عقل و فہم میں اُن حضرات (مجتہدین) کے برابر بھی ہوتے، تب بھی ہم میں اور اُن میں جو ایک بڑا فرق ہوتا ہے وہ خشیت کا ہے۔ اُن کے قلوب میں حق سبحانہ تعالیٰ کی جو خشیت تھی، ہمارے قلوب اِلَّا مَاشَاءَ اللہ اُس سے تقریباً خالی ہیں۔ اور حقیقی اساس توفیق اجتہاد کی یہی خشیت ہے۔ حتیٰ کہ جس کا قلب خشیتِ حق سے لبریز ہوتا ہے اُس کے کلام کی شان جدا ہوتی ہے۔"

"افسوس ہے کہ بعضے پڑھے لکھے لوگ بھی اِس جہل میں مبتلا ہیں کہ ضروری اصول و فروع تک پر عبور نہیں، پھر دعویٰ مجتہد ہونے کا۔ بس ایسے ہی مجتہدوں نے دین میں گڑبڑ مچائی ہے۔" بایں شانِ استنباط جو حضرتؒ کی تصانیف سے ظاہر ہے، خود اپنے متعلق فرماتے ہیں: "اپنے اندر قوت اجتہاد بھی نہیں پھر نااہلوں سے بھی ڈر لگتا ہے کہ نہ معلوم کیا گڑبڑ شروع کریں۔ یہ تو بدوں اہل فتویٰ کے توسع ہی کے حدود سے نکل کھڑے ہوئے...... اب کسی کے اجتہاد کی ضرورت نہیں۔" (م۔ جلد ۲۴۔ مجالس حکیم الامت ص ۲۱۱۔ جلد ۴۔ الافاضات ص ۱۱۵، جلد ۵ ص ۵۳، جلد ۴ ص ۳۱۶، جلد ۱۸ ص ۵۹) مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور مولانا رشید احمد گنگوہی وغیرہ حضرات ایسے لوگ تھے کہ "اگر وہ علما اپنے وقت میں اجتہاد کا دعوی کرتے تو چل جاتا اور وہ اس کو نبھا بھی دیتے۔" "ایک موقع پر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا بیان سن کر ایک غیر مقلد عالم نے کہا حیرت ہے کہ آپ۔ شانِ اجتہاد ہونے کے باوجود۔ تقلید کرتے ہیں۔ حضرتؒ نے فرمایا مجھے اِس سے زیادہ اِس پر حیرت ہے کہ آپ۔ شانِ اجتہاد نہ ہونے کے باوجود۔ تقلید نہیں کرتے۔"

مجتہدین کے مقابلہ میں اجتہاد کی نظیر:

اِس کی نظیر حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتی کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اِس بنا پر نہیں دی جاتی کہ اُن کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور اُن کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کاروائی کر کے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جاوے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔ (۱)

---

(۱) خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ راوی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ''ایک صاحب نے جو معززین لکھنو میں سے ہیں اور بہت قابل وکیل اور ایک کالج میں محمڈن لا (قانون شرع محمدی) کے پروفیسر ہیں احقر سے نہایت مسرت کے ساتھ فرمایا کہ آج تو حضرت کی تقریر سے میرا ایک بہت پرانا شبہ زائل ہو گیا۔ میں اس شبہ میں مبتلا تھا کہ جب قرآن وحدیث موجود ہیں اور ہم عربی بھی جانتے ہیں (یہ صاحب عربی جانتے ہیں) تو استنباط مسائل مثل فقہاء کے ہم بھی کر سکتے ہیں، اُن کی تقلید کی کیا ضرورت ہے؟ حضرت کی اس مثال سے میری پوری تسلی ہوگئی کہ اگر میں کسی قانون کی کتاب کی شرح لکھوں تو وہ اس بنا پر معتبر نہ ہوگی کہ میں گو زبان جانتا ہوں لیکن فن تو نہیں جانتا۔

انہیں صاحب نے یہ واقعہ بھی نقل کیا کہ: ایک مشہور مسلمان جج نے فقہاء مجتہدین کے خلاف اپنی رائے سے کسی شرعی حق کے متعلق فیصلہ دیا تھا اور یہ لکھا تھا کہ: قرآن وحدیث موجود ہے، میں بھی اِن کو سمجھ سکتا ہوں، للہذا کوئی وجہ نہیں کہ میں فقہاء کے مسائل کا اتباع کروں اور انہی کی رائے کے مطابق فیصلہ دوں۔ اِس فیصلہ کو پریوی کونسل لندن نے یہ لکھ کر مسترد کر دیا کہ مسائل شرعیہ میں ائمہ مجتہدین ہی کی رائے معتبر ہے؛ کیوں کہ اُنہوں نے اپنی ساری عمر انہیں مسائل کے سلجھانے میں صرف کر دی۔ جتنے وہ اِس فن سے واقف تھے اُتنا اور کوئی نہیں ہو سکتا؛ لہذا تمہاری رائے اُن کی رائے کے مقابلے میں ہرگز قابل اعتبار نہ ہوگی اور ہرگز نہ مانی جائے گی۔ حضرت اقدس اس واقعہ کو سن کر بہت مسرور ہوئے۔''

عوام، علماء اور مجتہدین کی باہمی نسبت یوں سمجھی جا سکتی ہیں کہ ''عوام کی تو ایسی مثال ہے جیسے عام رعیت اور علماء کی ایسی مثال ہے جیسے وکلاء اور ائمہ مجتہدین جیسے ہائی کورٹ کے جج۔

(حکیم الامت: م، الافاضات جلد ۱۰ص ۲۱۹ تا ۲۲۱، اشرف الجواب ص ۴۰۸)

اصولِ اربعہ میں کی جانے والی غلطیوں کا حاصل:

حاصل اغلاطِ متعلقہ اصول اربعہ کا [شریعت کے چاروں اصولوں کے متعلق غلطیوں کا حاصل] یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا؛ مگر اُس کی دلالت [اور معنی] میں غلطی کی۔ اور حدیث کو حجت تو مانا؛ مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت [اور معنی] سے بحث ہی نہیں کی۔ اور اِجماع کو حجت ہی نہیں مانا۔ اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کرکے [گڑھ کر] اُس کو اصل معیار، ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

[۸] انتباہِ ہشتم

متعلق حقیقتِ ملائکہ و جن و منہم ابلیس

[Regarding the Reality of the Angels, the Jinns and Satan]

[تمہید: جدید تعلیم کے اثر سے، یہ بات ذہنوں میں بیٹھ گئی ہے کہ جنات اور فرشتوں وغیرہ کا کوئی خارجی وجود نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر موجود ہوتے، تو محسوس بھی ہوتے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز سامنے سے گزر جائے اور محسوس نہ ہو؟ اِس خیال کی غلطی تو اصولِ موضوعہ نمبر ۴ میں ظاہر کی جا چکی ہے کہ: ''موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں''۔ اِس آٹھویں انتباہ میں مذکورہ اصول کا حوالہ دینے کے ساتھ یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ اگر اِن کی نفی پر دلیل عقلی ظنی قائم ہوتی، تو بھی اصولِ موضوعہ نمبر ۲ کی رو سے نقل سے ثابت ہونے والے امور و حقائق، مثلاً ملائکہ، جنات وغیرہ نوری و ناری مخلوق کا اِنکار درست نہیں تھا۔ اور اصولِ موضوعہ نمبر ۷ کی رو سے اِس کی بھی گنجائش نہیں تھی کہ ظاہری معنی چھوڑ کر اِن میں تاویلات کی جائیں۔ ف]

انکار کی وجہ: محسوس ومشاہد نہ ہونا

متن- ملائکہ اور جن [فرشتے اور جنات] کا وجود جس طرح کا نصوص [قرآن، حدیث] و اجماع سے ثابت ہے۔ اُس کا اِنکار محض کبھی اِس بنا پر کیا جاتا ہے کہ: اگر وہ [فرشتے اور جنات وغیرہ] جواہر، موجود ہوتے، تو محسوس ہوتے۔ [جب محسوس نہیں، تو موجود بھی نہیں۔] اور کبھی اِس بنا پر کہ اِس طرح کا وجود کسی شی کا کہ سامنے سے گذر جاوے اور محسوس نہ ہو، سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ تو وجہ انکار کی ہوئی۔(۱)

آیاتِ قرآنیہ کے معانی میں تحریف:

اور چوں کہ آیات قرآنیہ میں بھی جابجا اِن کے وجود کا اِثبات کیا گیا ہے اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہوسکتا تھا، اُس لیے اِن آیات میں ایسی بعید بعید [دور دراز] تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں۔

---

(۱) اصل میں یہ چیزیں سائنسی طریقۂ کار کے دائرہ سے ماورا ہیں؛ لیکن ۱۹ ویں صدی عیسوی سے مسلمان مفکروں نے سائنسی طریقۂ کار (Scientific Method) کو اِس قدر اہمیت دی کہ فرشتوں، جنوں اور شیطان جو اِس طریقہ کار سے دریافت نہیں کیے جاسکتے تھے، اُن کے وجود ہی میں شک و اِنکار کرنے لگے۔ اِسی بنا پر حضرت جبرئیل کے وحی لانے سے بھی اِنکار ہونے لگا۔ غرض ہر ایسی حقیقت سے انکار کیا جانے لگا جو انیسویں صدی کے سائنس کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ اور جو آلات کے ذریعے انسانی عقل کی گرفت میں نہ آسکتی تھی۔ یہ سب تفصیلات سر سید احمد خاں کی تحریروں میں دیکھی جاسکتی ہیں؛ حالاں کہ برکلے (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) جیسے مغربی ائمہ سائنس وفلسفہ (جو سر سید- ۱۸۱۷-۱۸۹۸- سے متقدم ہیں)، یہ سب کے سب سائنٹیفک میتھڈ پر اِنحصار کو مسترد کر چکے تھے اور سر سید کے بعد تو سائنسی تاریخ میں بڑا اِنقلاب برپا ہوا۔ عظیم عبقری آئنسٹائن (۱۸۷۹-۱۹۵۵) نے- جس کا نظریہ اِضافیت نہ صرف جدید سائنس کا ایک عظیم ستون ثابت ہوا؛ بلکہ فلسفۂ سائنس پر اثر انداز ہوا- اِس نظریہ نے استدلالِ سر سید کی عمارت کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا؛ لیکن سر سید کے غالی متبعین ایک مدت تک؛ بل کہ بعضے آج تک بھی اپنے تاویلی طرزِ عمل سے دست بردار ہونے کو تیار نہ ہوئے۔

تحقیقی جواب:

جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے اُن کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ نمبر ۴ میں ثابت ہو چکا ہے۔(۱) یہ تو تحقیقی جواب ہے۔

الزامی جواب:

اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادّہ کے لیے قبل تلبس صُور موجودہ کے [کائنات میں پائی جانے والی صورتوں کے مادہ کے ساتھ اتصال و اِلحاق سے پہلے]، جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیہ اور اثیریّہ کہتے ہو [Matter, before being invested with the existing forms, waves is a subtle state which is described as medulous or etherial.](۲) وہ جوہر ہے اور کبھی تم نے اُس کا مشاہدہ نہیں کیا۔(۳) اور نیز اُس کی کیفیت بجز تخیلِ مبہم کے شافی

---

(۱) کہ" موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں''؛ کیوں کہ کسی چیز کے ثابت ہونے کے لیے جس طرح احساس اور مشاہدہ ایک دلیل ہے، اُسی طرح مخبرِ صادق کی خبر بھی مستقل دلیل ہے۔ اور اِس موقعہ پر چوں کہ مخبرِ صادق کی خبر موجود ہے، قرآن نے نوری وناری مخلوق: ملائکہ اور جنات کی خبر دی ہے، لہٰذا اِن کے موجود ہونے کا یقین واجب ہے اور انکار درست نہیں۔ اب وہ نوری وناری مخلوق ہم کو نظر نہیں آتے اور حواس سے محسوس نہیں ہو پاتے، اِس بنا پر اُنہیں محال کہنے لگیں، یہ درست نہیں۔ پہلے ہی واضح کیا جا چکا ہے کہ اِس قسم کے واقعات کا عقل سے اِدراک نہیں ہو پاتا۔ یعنی عقل ان کی تفصیلات کا اِحاطہ کر پانے سے عاجز ہوتی ہے۔ اِن کو محال اور خلاف عقل کہنا جائز نہیں۔ محال اُسے کہتے ہیں جس کے نہ ہونے پر عقل دلیل قائم کر دے۔ صورتِ مذکورہ میں یہ ممکن نہیں۔ ملاحظہ ہو: رسالہ ہٰذا اصول نمبر ۳، ۴۔

(۲) پروفیسر محمد حسن عسکری، کرار حسین: ''الانتباہات المفیدۃ'' کا انگریزی ترجمہ Answer to Modernism، آدم پبلشر اینڈ ڈسٹری بیوٹر ۲۰۰۴ء، دریا گنج نئی دہلی

(۳) مادہ کے متعلق فلاسفہ اور سائنس دانوں کے متعدد نظریات ہیں، اُنہی میں سے برطانوی ریاضی داں سر ولیم تھامسن لارڈ کیلون (۱۸۲۴-۱۹۰۷) کا دریافت کا ایک نظریہ "مادہ کا حرکی نظریہ" Dynamic theory ہے کہ جوہر اثیر =

طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی۔ چناں چہ یونانیین اِس کے منکر بھی ہیں۔(۱)؛ مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے [یعنی علم کونیات Cosmology کے تحت مادہ کا موجود ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے، اس لیے] اُس کو مانا جاتا ہے۔ حالاں کہ کوئی دلیل بھی اُس پر قائم نہیں۔ چناں چہ انتباہِ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔(۲) پس جب کہ ایسے جواہر [ملائکہ و جن وغیرہ] کے استحالہ: [محال ہونے] پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں، تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے [کیوں کہ امکان کے لیے اتنا کافی ہے کہ اُس کے محال ہونے پر عقلی دلیل قائم نہ ہو۔ پھر جب یہ ممکن ہوئے] اور [یہ قاعدہ ہے کہ] جس ممکنِ عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اُس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔(۳) اور نصوص میں اِن جواہر [ملائکہ وجن و ابلیس] کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابد [ہر حال میں] واجب ہوگا۔ اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر [الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنا] ہے، اس لیے اِس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا۔ اگر چہ دلیل عقلی بھی مرتبۂ ظنّیت میں ہوتی [یعنی ملائکہ وجن وابلیس کے انکار پر کوئی عقلی ظنی دلیل موجود ہوتی، تو بھی نقلی دلیل میں تاویل جائز نہ ہوتی۔] (اصول موضوعہ نمبر ۷)(۴) چہ جائے کہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو [چناں چہ

= (ایتھر) کے گرداب (Vertex ring of Ether) کا ایک حلقہ ہوتا ہے۔ اس نظریہ کے حامی سائنس داں روشنی، حرارت اور توانائی وغیرہ جیسے ظاہر کی توجیہ کے سلسلہ میں ایتھر کے تصور کو ایک مؤثر وسیلہ تصور کرتے تھے۔ اور ایتھر کے وسیلہ سے ہی مادہ کے ساخت کی توجیہ بھی کیا کرتے تھے۔ (قاضی قیصر الاسلام: فلسفہ کے بنیادی مسائل ص ۷۸، ۷۹، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، طبع ششم، ۲۰۰۸)

(۱) حکمائے یونان بلاصورت کے مادہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔

(۲) ملاحظہ ہو انتباہِ اول متعلق ''حدوثِ مادہ''۔ (۳) دیکھیے اصول موضوعہ نمبر ۲۔

(۴) اصولِ موضوعہ نمبر ۷ میں بتایا گیا ہے کہ تعارض کے وقت اگر دلیل نقلی وعقلی دونوں ظنی ہوں، تو دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے؛ لیکن یہاں تو دلیلِ عقلی: ظنی بھی نہیں، محض وہمی ہے۔

واقعہ یہی ہے کہ ملائکہ، جن وغیرہ کا انکار محض وہمی بنیاد پر کیا جاتا ہے]۔

اور بعض نے علاوہ بناءِ مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اِس میں نکالے ہیں جو [سر] سید کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو"البرہان" میں اُس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔(۳)

---

(۳) سید سے مراد سر سید احمد خاں ہیں اور"البرہان": سر سید کے رد میں لکھا گیا رسالہ۔ اِس کے علاوہ افکارِ سر سید کا اصولی جواب ڈاکٹر ظفر حسن نے اپنے تحقیقی مقالہ میں بڑی وضاحت کے ساتھ دیا ہے۔ سر سید کی کاوشوں کے محرکات پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: قرآن شریف میں فرشتوں، جنوں اور معجزوں وغیرہ کا ذکر آیا ہے، جنہیں انیسویں صدی کی سائنس قبول نہیں کرتی۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے اُنہوں نے اپنی فکر کا بنیادی اصول یہ قرار دیا کہ"ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقتِ امور کے مطابق ہے، کیوں کہ وہ ورڈ آف گاڈ (کلام الٰہی) ہے اور بالکل ورک آف گاڈ (سائنس) اُس کے مطابق ہے......" لیکن غور سے دیکھیے، تو معلوم ہوگا کہ یہاں مغالطہ سے کام لے کر"حقیقت" کو سائنس میں منحصر کر دیا گیا ہے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ کلام الٰہی واقع اور حقیقت کے مطابق تو ضرور ہوگا، لیکن حقیقت کے بھی تو"بہت سے درجے ہیں اور ہر حقیقت کے دریافت کرنے کے طریقے بھی الگ ہیں۔ جن آلات کے ذریعے، ہم حشرات الارض کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اُن کے ذریعے فرشتوں کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔" (نظریہ فطرت ص ۲۸۴)

[۹] انتباہِ نہم

متعلق واقعات قبر و موجوداتِ آخرت،

جنت و دوزخ، صراط، میزان

[Regarding the Events in the Grave,the Realities of the Other World, Heaven, Hell, the Bridge of Sirat,the Balance]

[تمہید: جدید تعلیم اور خیالات کے اثر سے اِس قسم کے سوالات بھی کیے جاتے ہیں کہ قبر میں روح کو تکلیف و راحت کا احساس، بے زبان بولنا، بے کان سننا، کیسے ہوتا ہے؟ جنت، دوزخ اگر موجود ہیں تو آخر ہیں کہاں؟ پل صراط پر چلنا، میزان میں عمل کا وزن ہونا، کس طرح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہ سب باتیں تعجب خیز ہیں؛ محال نہیں۔ ایسی چیزیں جن کا باطل ہونا عقل سے ثابت نہ کیا جاسکے، وہ محال نہیں کہلاتیں، ممکن کہلاتی ہیں۔ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جس ممکن بات کی خبر مخبر صادق نے دی ہو، اُسے تسلیم کرنا واجب ہے۔ اِس قاعدہ (اصول موضوعہ نمبر ۲) کی رو سے چوں کہ مذکورہ باتوں کے متعلق قرآن وحدیث نے خبر دی ہے، اس لیے تمام واقعات کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ ف]

وجہِ اِنکار

متن- اِن سب [قبر، آخرت، جنت دوزخ، صراط، میزان وغیرہ] کے معنی ظاہری کا انکار بھی اُسی بنا پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقتِ ملائکہ وجن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور جب اِن بناؤں [بنیادوں] کا سست ہونا انتباہِ ہشتم میں ثابت ہو چکا، [تو] اُس سے اِس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔ (۱)

قدیم وجدید شبہات:

اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں، اُن میں سے بعض تو معتزلۂ قدیم سے منقول ہیں، اُن کا جواب کتب کلامیّہ میں بغایت مُسکِت دیا گیا ہے۔ اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔

قبر، جنت، دوزخ، پل صراط، وزنِ اعمال سے متعلق شبہات:

مجموع [یعنی تمام باتوں] کا حاصل یہ ہے کہ: جب قبر میں جسد [وجسم] میں روح نہیں رہتی پھر اُس کو اِدارک: الم اور نعیم کا [تکلیف وراحت کا احساس] کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر وہ سوال کو بے کان کے سنتا کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟ اور جنت ودوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر اُن کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟ اور [پل] صراط پر چلنا -جب کہ وہ اِس قدر باریک ہے- کس طرح ممکن ہے ؟ اور میزان میں عمل -جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں- رکھے کیسے جائیں گے؟

---

(۱) وہ بنیادیں یہ تھیں کہ اگر یہ چیزیں موجود ہوتیں، تو محسوس ہوتیں۔ لیکن یہ بنیاد سست اس وجہ سے ہے کہ ''موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں''۔ کیونکہ کسی چیز کے ثابت ہونے کے لیے جس طرح احساس اور مشاہدہ ایک دلیل ہے، اُسی طرح مخبرِ صادق کی خبر بھی مستقل دلیل ہے۔ (ملاحظہ ہو: رسالہ ہذا اصول موضوعہ نمبر ۴)

مشترک جواب:

اِن سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ اِن سب شبہات کا حاصل اِستبعاد ہے اور اِستبعاد سے استحالہ [یعنی تعجب خیز ہونے سے محال ہونا] لازم نہیں آتا (اصول موضوعہ نمبر۳)(۱) اور جب استحالہ نہیں، تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے اور نصوص نے اُن کی خبر، وقوع کی دی۔ پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے۔(اصول موضوعہ نمبر۲)(۲)

خاص خاص جواب

قبر کی تکلیف وراحت:

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ [قبر کی تکلیف وراحت کے متعلق دو اِحتمالات ہیں]:

۱- یہ بھی ممکن ہے [کہ] جسد [بدن] میں اتنی روح ہو جس سے الم ونعیم [تکلیف و راحت] کا اُس کو اِدراک ہو سکے اور یہاں کے مؤثرات [اثر انداز ہونے والی چیزوں] سے متاثر نہ ہو اور نہ مؤثر برزخی [موت کے بعد کے مؤثرات] سے وہ متحرک ہو۔[یعنی برزخ کے احوال کا اثر تو ہو؛ مگر حرکت نہ کر سکے] جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ اِحتباسِ بول [پیشاب رک جانے کے مرض Retention of urine] میں علاج کی ضرورت سے اُس کو بے ہوش کیا گیا، تو سلائی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی؛ لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا اور حرکت نہ ہو سکتی تھی۔

---

(۱) اصولِ موضوعہ نمبر۳ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ محال خلافِ عقل ہوتا ہے، مستبعد خلافِ عادت، محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا جب کہ مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

(۲) یہ اصول بار بار بتایا جا چکا ہے کہ جس بات کو عقل ممکن کہے اور نقل سے اُس کا ہونا معلوم ہو، اُسے ماننا ضروری ہے۔ اِسی طرح نقل سے اُس کا نہ ہونا معلوم ہو، اُس کے نہ ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے۔

۲- اور یہ بھی ممکن ہے کہ اِس جسد کو تألُّم و تنعُّم [بدنِ عنصری پر رنج وتکلیف اور لذت و راحت کا اثر] نہ ہو؛ بل کہ روح اپنے جس مقر [مکان و جائے قرار] میں ہے وہاں اُس پر سب کچھ گذر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ [اِس کا جواب یہ ہے کہ] ممکن ہے کہ فضائے واسع [Vaster Space] کے کسی حصے میں یہ مستقر [اور جائے قرار] ہو اور وہی ''عالم ارواح'' [''The World of Spirits''] کہلاتا ہو۔

بدن جل جائے یا پرندے اور جانور کھا جائیں:

اور [عالم ارواح میں روح پر عذاب وثواب کے] اِس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے [یعنی کسی حیوان وانسان کا بدن جل جائے یا بدن کو پرندے اور جانور کھا جائیں] تو اُس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا؟ [کیوں کہ جب روح پر عذاب وثواب ہو، تو یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا]۔

کان اور زبان کے بغیر سننا اور بولنا:

رہا یہ کہ بے کان سننا، بے زبان بولنا کس طرح ہو سکتا ہے؟ سو، اول تو اِدراک [اور علم واحساس] کے لیے یہ آلات شرائطِ عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں۔ اور [عقل و عادت میں سے] ہر ایک کے جدا احکام ہیں۔ (اصول موضوعہ نمبر۳)(۱) [اور عقلی طور پر اِس اِمکان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ:]

☆ممکن ہے کہ اُس عالم کی عادت اِس [دنیا کی عادت] کے خلاف ہو۔

☆دوسرے ممکن ہے کہ وہاں [عالم برزخ میں] روح کو کوئی اور بدن، مناسب اُس عالم

---

(۱) ملاحظہ ہو گزشتہ سے پیوستہ حاشیہ

کے مل جاتا ہو۔ اور اُس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں۔ جیسا کہ بعض اہلِ کشف ["Men of Mystic Vision"] اِس کے قائل بھی ہیں اور [اُنہوں نے] اُس کا نام جسم مثالی ["The Subtle body"] رکھا ہے۔

۲: جنت ودوزخ کے مکان کی تحقیق:

اور جنت ودوزخ ممکن ہے فضائے واسع [Vaster Space] کے اندر ہوں، جس کو فلاسفۂ حال [عہدِ جدید کے سائنس داں] غیر محدود مانتے ہیں۔

۳: پل صراط کا گزرگاہِ خلائق ہونا:

اور [پل] صراط پر چلنا بہ حالتِ موجودہ گو مستبعد [improbable] ہو؛ مگر اِس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ نمبر:۳) (۱)

۴: وزنِ اعمال کی تحقیق:

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا [وزن کیا جانا] اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف [اوراق وتختیوں] میں درج ہوتا ہے اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ [قرآن وحدیث کی] نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عملِ حَسَن [نیک عمل] ایک خاص حصۂ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو اور حصص [اوراق کی تعداد] کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔ نیز ممکن ہے کہ بعض حصص [حصے] - باوجود تساوی فی الکم کے: [مقدار برابر ہونے کے باوجود] - عوارضِ خلوص وغیرہ سے خفت وثقل میں متفاوت ہوجاتے ہوں [یعنی ہلکے اور وزنی ہونے میں باہمی فرق ہوجاتا ہو]۔ چناں چہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت

---

(۱) ملاحظہ ہو: حاشیہ متعلق اصول موضوعہ ۳

کے تفاوتِ وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔ [مثلاً دو جسم جن کی مقدار اور حقیقت ایک ہے؛ لیکن حرارت و برودت کے اثر سے اُن کے وزن میں فرق ہو جاتا ہے۔ اِس کو اِس طرح تجربہ کر کے دیکھا جا سکتا ہے کہ ایک خاص مقدار میں سادہ پانی لے کر وزن کریں، پھر اُسی مقدار میں گرم پانی کو وزن کریں، تو دونوں کے وزن میں فرق ملے گا۔] اور اسی طرح اعمالِ سیئہ [برے اعمال] میں ہوتا ہو اور میزان میں یہ صحف [صحیفے] تولے جاویں اور اُن کے تفاوت [وفرق] سے لامحالہ اعمال کا تفاوت [وفرق] معلوم ہو جائے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اِسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے؛ چناں چہ بطاقہ [چِٹ] اور سجِلّات [رجسٹر] کے الفاظ مُصَرّح [صراحت کے ساتھ موجود] ہیں۔ پس وزن تو حقیقۃً ہو؛ البتہ اِس وزن کی اضافت میں تجوُّز ہوا [کہ مجازی طور پر ہلکے، بھاری ہونے کے عوارض کی طرف بھی وزن کی نسبت کر دی گئی]۔ پس [جس طرح حرارت و برودت جیسے عوارض کو اجسام کے وزن میں دخل ہوتا ہے] اگر اِسی طرح وہاں بھی [خلوص وغیرہ عوارض کو دخل] ہو جاوے، تو کیا مضائقہ ہے؟(۱)

---

(۱) آخرت میں وزنِ اعمال: وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ الْحَقّ۔ اس روز (یعنی قیامت کے روز اعمال وعقائد کا: ف) وزن واقع ہونے والا ہے۔ اِس آیت پر گفتگو کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

"اِس کی تحقیق کہ اعمال جب اجسام نہیں تو اُن میں وزن کیسے ہوگا؟ سو، اُس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱- ایک یہ کہ نامہ اعمال وزن کیے جاویں گے، جیسا کہ بعض روایات میں وارد ہے۔ ۲- اور دوسری صورت یہ کہ وزن کے لیے جسمیت کا شرط ہونا، شرائطِ عادیہ سے ہو جو اِس عالم کے ساتھ خاص ہو اور اُس عالم میں غیر اجسام میں بھی وزن ہو۔ اور بعض نے جو تیسری صورت جواب کی اختیار کی ہے کہ میزان میں تاویل کر دی، یہ ظاہرِ نصوص کے خلاف ہے۔ چناں چہ احادیثِ مرفوعہ میں اس کے لیے کفہ (ترازو کا پلہ) کا ثبوت مصرح ہے۔ رواہ الترمذی و ابن ماجہ وغیرھما۔ اور ابن عباس سے بیہقی نے اس کے لیے لسان اور کفتین کا ہونا روایت کیا ہے، اوردہ فی الدر المنثور۔ =

۵: ہاتھ پاؤں کا بولنا:

اور اسی قبیل سے ہے شبہہ نطقِ جوارح [ہاتھ پاؤں کے بولنے] کا۔ سو، وہ بھی مستبعدِ عادی [عادت کے لحاظ سے عجیب] ہے اور محالِ عقلی نہیں ہے ۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے، اب تو نطقِ جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

= پس ایسی تاویل جو بلا ضرورت ہو اور روایات کے متصادم ہو مقبول نہیں، گو کیسا ہی بڑا شخص کہے۔"

(الاعراف، پ ۹، آیت ۸ بیان القرآن: جلد ۴ ص ۳)

"آخرت میں اعمال کے وزن پر لوگ شبہ کرتے ہیں، یہاں بجلی کا وزن ہوتا ہے، تھرمامیٹر سے وزن حرارت کا ہوتا ہے اُس پر شبہ نہیں کرتے اور (بجلی کے وزن کی نظیر کے ذریعہ) یہ جواب تو اُن کی خاطر سے دے دیا ہے، ورنہ وہاں تو اعمال کا وزن ہونا منصوص ہے، ترازو ہوگی ڈنڈی ہوگی پلڑے ہوں گے، وہ جھکیں گے، اعمال کا وزن ہوگا۔ ان لوگوں کے سمجھانے کے واسطے میں نے یہ جواب دیا ہے ورنہ نصوص کے ہوتے ہوئے، اس جواب کی ضرورت نہ تھی ... البتہ اعمال کے وزن ہونے میں تو شبہ اُس وقت ہوسکتا تھا جب کہ وہ جواہر نہ ہوں، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہاں وہ جواہر ہوں گے اور جواہر ہوں گے تو اُن کا وزن ہو جائے گا۔" (اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۱۶ تا ۱۷)

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے اس (اعمال کے وزن ہونے) کی بھی تفسیر فرمائی تھی۔ مشہور تفسیر تو اس کی مکتوب فی الصحیفۃ (نامہ اعمال میں لکھا ہوا: ۱۲) سے کی ہے؛ مگر مولانا فرماتے تھے کہ: خود اعمال حاضر ہوں گے جو ظاہر الفاظ ﴿وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا﴾ سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی قیامت کے روز سارے اعمال کو حاضر پائیں گے۔ اِس پر اشکال یہ ہے کہ جو اعمال ختم ہو چکے وہ کیسے عود کریں گے؟ محقق دوانی نے اسے اس طرح رفع کیا ہے کہ انہوں نے اپنے رسالہ زوراء میں یہ ثابت کیا ہے کہ حقائق اعمال کے جوہر ہیں۔...... حسب تحریر مولانا محمد یعقوب صاحب ان اعمال کے اثر قیامت کے روز شکلیں بن کر اہل محشر کو نظر آئیں گی۔ مثلاً جو چوری کر چکا ہے، وہاں نظر آئے گا کہ چوری کر رہا ہے۔ زنا کر چکا وہاں نظر آئے گا کہ زنا کر رہا ہے۔ غرض جو آثار اعمال کے اُس کے بدن میں جمع ہیں سب وہاں اعمال بن کر نظر آئیں گے۔ اس کی مثال یہاں بھی خدا نے پیدا کر دی ہے یعنی جس طرح بائیسکوپ کے اندر گزشتہ واقعات کی صورتیں نظر آتی ہیں اسی طرح قیامت کے دن یہ بھی بائیسکوپ بن جائے گا اور اس کے ہاتھ پیر گراموفون کی طرح جو کچھ اِس نے کیا ہے بولیں گے۔ (اور یہاں بھی بعضے دل کی آنکھ والوں کو دکھائی دیتا ہے۔ ف):

۱- ایک زانی کی حکایت ہے کہ زنا کر کے غسل کر رہا تھا، غسل کا پانی نالی سے بہہ رہا تھا، ایک بزرگ کا اُدھر سے =

....

= گزر ہوا اُس پانی کو دیکھ کر کہا اِس میں زنا بہہ رہا ہے۔پوچھا حضرت آپ کو کیوں کر معلوم ہوا؟ فرمایا کوئی زانی غسل کر رہا ہے مجھے پانی کے ہر ہر قطرہ میں زنا کی تصویر نظر آتی ہے۔اہل کشف کو صورتیں اعمال کی نظر آجاتی ہیں۔

۲- حضرت عثمانؓ کی مجلس میں ایک شخص کسی نامحرم عورت کو دیکھ کر آیا تھا، آپ نے فرمایا کہ کیا حال ہے لوگوں کا کہ ہماری مجلس میں آتے ہیں اور اُن کی آنکھوں سے زنا ٹپکتا ہے۔

اسی طرح جب کوئی طاعت کرتا ہے تو اُس کا ایک اثر اُس میں پیدا ہوتا ہے جس کا اہل کشف کو علم ہوتا ہے۔ فرشتوں کو تو اعمال ماضیہ کا نامہ اعمال دیکھنے سے علم ہوتا ہے اور اہل کشف کے لیے یہ شخص اپنا آپ نامہ اعمال ہے۔"

(اشرف التفاسیر جلد۳ص۱۶تا۱۷)

اگر "کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری توجیہ اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہراً اعراض ہیں، مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ اُن کو بہت عقلا نے اعراض سمجھا ،مگر دوسرے عقلاء نے اُن کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا۔جیسے قدما میں کیفیتِ شم میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا کیفیت مشموم سے متکیف ہو کر شامہ کی مدرک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزاء منفصل ہو کر شامہ تک پہنچتے ہیں۔یا اب متاخرین میں بعض فلاسفر نے نور شمس وغیرہ کو-اب تک عرض کہا جاتا تھا- جوہر مانا ہے۔" (اشرف التفاسیر جلد۳ص۱۶تا۱۷)

[۱۰] انتباہ دہم

متعلق بعض کائناتِ طبعیَّہ

[Regarding Certain Features of the Physical Universe]

[تمہید: ایک بدمذاقی یہ عام ہوگئی ہے کہ قرآن میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر سائنس کے مسائل نکالے جاتے ہیں اور اِس کو بڑا کمال اور ذہانت سمجھا جاتا ہے۔ حالاں کہ شریعت کو کائناتِ طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں، البتہ صانعِ عالم پر استدلال کے لیے کچھ مباحث مختصر طور پر وارد ہیں۔ چوں کہ کلام صادق میں ہے، لہٰذا تصدیق واجب ہے۔

دوسری طرف سائنس کے مسائل کئی طرح کے ہیں:

۱۔ بعضے بے دلیل؛ بل کہ خلافِ دلیل اِلحاد پر مبنی ہیں۔ مثلاً بشر اول کے اِرتقا کا خیال۔ ایسے مسائل محض نظریہ (theory) ہیں، اِن میں مزاحمت کی صلاحیت نہیں۔

۲۔ بعضے تحقیق و تجربہ سے ثابت شدہ ہیں اور قرآن و حدیث میں اُن کی نوعیتِ عمل اور وجود میں آنے کا میکانیہ دیگر طریقہ سے بتایا گیا ہے۔ مثلاً کڑک، گرج، بارش، شہابِ ثاقب اور امراض کا تعدیہ۔ اِن میں شریعت اور سائنس کی مزاحمت پیدا کرنا نادانی ہے۔ کیوں کہ باہم تطبیق ممکن ہے۔ اسی طرح سائنس میں شریعت کے بعض مسائل کا انکار عدمِ علم کی بنا پر یا واقعہ کے مستبعد ہونے کی بنا پر کیا گیا ہے۔ مثلاً تعددِ ارض، وجودِ یاجوج ماجوج، مسئلہ معراج، قربِ قیامت میں آفتاب کے مغرب سے نکلنے کا اِمکان وغیرہ: ف]

سائنس کے مسائل مقصود نہیں:

متن- ہر چند کہ شریعتِ مطہرہ کو کائنات طبعیّہ [سائنس] سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے۔(۱) مگر تکمیلِ مقصود کے لیے بالتبع کچھ مباحث اُس میں [یعنی مقصود کے لیے تابع ہونے کی حیثیت سے شریعت میں] مختصر طور پر وارد بھی ہیں۔ سو، اگر چہ ہم کو اُس [سائنس] کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرضِ شریعت [خالق ومخلوق کے حقوق کی ادائیگی] سے تعلق نہیں رکھتی۔ لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے- چوں کہ کلام صادق میں واقع ہے، لہٰذا- اُس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب [و انکار] ہے، اس لیے جائز نہیں۔ اس لیے ہم ایسے عقائد یا دعاوی [دعووں] کی تکذیب [و انکار] کو واجب سمجھیں گے۔ بطور انموذج کے [نمونے کے لیے] بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نا مناسب نہ ہوگا۔

چند سائنسی مسائل

۱- اولِ بشر کی تخلیق:

من جملہ اُن کے اولِ بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مُصَرّح [صراحت کے ساتھ موجود] ہے۔ اُس کی نسبت -بنا بر مذہبِ ارتقاء کے-[Evolution کی رو سے]- یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا- جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے- یقیناً باطل

---

(۱) ملاحظہ ہو: تمہید مع تقسیم حکمت؛ جہاں بتایا گیا ہے کہ شریعت میں طبعیات مقصود نہیں۔ قرآن کریم میں اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آ گیا ہے، تو بطور آلیت واستدلال علیٰ بعض مسائل الالٰہی کے (ہے، مثلاً توحید کے ثابت کرنے کے لیے)۔ طبعیاتی واقعہ کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا، اِس کی دلیل ہے کہ یہ مقصود نہیں۔

ہوگا۔ اس لیے کہ نص [قرآن وحدیث] تو اِس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض اُس [قرآن وحدیث] کے ہے نہیں۔ نہ ڈارون کے پاس۔ جیسا کہ اُس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اُس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کردیا۔ اور نہ مقلدین ڈارون کے پاس۔ جیسا کہ اُن کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں۔؛ بل کہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اُس کی ناتمام ہے، اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔

موحد کے لیے ڈارون کی تقلید ناممکن ہے؟

اصل میں:

اصل میں تو اِس طرح کہ اُس کے اِس [نظریہ اِرتقاء کے] قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ [بنیاد] ۔جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی۔ صرف یہ ہے کہ وہ۔ بہ وجہِ دہری [Materialist] ہونے کے۔ خالق سبحانہٗ کا منکر ہے، اِس لیے مذہب کا قائل ہونا اُس کو ممکن نہ ہوا اور مذہبِ ارتقاء ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شی کے تکوُّن [موجود ہونے] کی طبعی علت [Physical Cause] اور کیفیت نکالنا اُس کو ضرور [ی] ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اُس نے یہ احتمال نکالا [کہ نظریۂ اِرتقاء کی رو سے یہ ممکن ہے کہ مخلوقات کی ہر نوع مستقل طور پر وجود میں نہ آئی ہو؛ بل کہ ہر اعلیٰ نوع اپنے سے ادنی نوع سے پھوٹ کر نکلی ہو؛ چناں چہ انسان کی پیدائش بھی۔ ابتدا میں۔ انسانِ واحد، آدم کی شکل میں نہیں؛ بل کہ ایک وقت میں بہت سے انسان دنیا کے مختلف خطوں میں بندر کی نوع سے۔ بغیر کسی خالق کی تخلیق کے خود بہ خود۔ پھوٹ کر نکل آئے ہوں۔ اپنے اِس خیال کے لیے، اُس نے کچھ حفرات کی فرضی تشکیل وترتیب سے ایک واہمہ پیدا کر لیا، اُسے ''نظریۂ اِرتقا'' کا نام دیا]۔ اور جو شخص [خالق کے] وجود کا قائل

ہے، جیسے اہلِ ملت خصوص اہلِ اسلام: اُن کو خود مذہبِ ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں۔ مذہبِ خلق [تخلیق] کے قائل ہو سکتے ہیں۔ اور بشر کی تخلیق بھی اِسی طور سے مان سکتے ہیں۔(۱) [جب اہلِ ملت اور خاص طور سے مسلمان مذہبِ خلق [تخلیق] تسلیم کرتے ہیں،] پھر اُن کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں [کہ انسان کے مورثِ اعلیٰ بندر اور لنگور تھے]۔ اِس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا -یعنی انکارِ صانع- خود اُس اصل میں اہلِ اسلام اُس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی [کہ وہ مُلحد ہے، یہ موحِد ہیں]۔

فرع میں:

رہی فرع اُس میں اِس لیے تقلید نا تمام ہے کہ وہ [ڈارون] - جو بطور اِرتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے، سو- کسی ایک فرد میں اُس [کا یعنی اِرتقاء] کا قائل نہیں۔ اور نہ اُس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے؛ بل کہ [اُسے تو اپنا اِلحاد سائنسی رنگ میں پیش کرنا ہے۔ اور چوں کہ ''یہ خاص فطرت پرستوں کا مسلک ہے کہ طبیعت ہمیشہ ترقی کرتی ہے۔'' اس لیے] اُس کا قول یہ ہے کہ- جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعتِ حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی - ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی [خاص نوع کے] حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہلِ اسلام چوں کہ [قرآن وحدیث کی] نصوص کی ضرورت سے - کہ اُس میں اول البشر کا تَوَحُّد

(۱) مذہبِ خلق کی رو سے مخلوقات میں سے کوئی نوع کسی نوع سے پھوٹ کر نہیں نکلی؛ بل کہ ہر نوع مستقل طور پر وجود میں آئی ہے۔ اور نہ ہی خود بہ خود وجود میں آئی؛ بل کہ خالق کی تخلیق سے وجود میں آئی۔ اور انسانوں میں سب سے پہلے ایک انسان آدم کی شکل میں پیدا ہوا؛ پھر تمام انسان اُس کی نسل سے -توالد وتناسل کے طریقہ پر پیدا ہوتے چلے گئے۔

[single individual، ایک ہونا] وارد ہے۔ اِس [نظریہ اِرتقاء] کے قائل ہو نہیں سکتے؛ لہٰذا فرع میں موافقت نہ ہوئی۔

خود فریبی:

جیسا اِس زمانے میں بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اِس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے، آدم اُس کا نام ہے، نعوذ باللہ منہ۔ اِس قول میں جو گستاخی ہے، وہ تو الگ رہی؛ مگر افسوس تو یہ ہے کہ اِس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ازیں سو، راندہ ازاں سو ماندہ [اِدھر سے بھگائے گئے، اُدھر بھی بے اعتبار ٹھہرے۔] کی مثل صادق آ گئی۔(۱)

۲- گرج، بجلی، بارش کا میکانیہ:

اور من جملہ اُن امور کے "رعد" و "برق" و "مطر" کا تکوّن [کڑک، بجلی، بارش کا

(۱) ڈارون کا کہنا ہے "کہ سب سے پہلے ایک مادہ مطلقہ موجود تھا اور پھر تحرک سے اس میں حرارت پیدا ہوئی اور شمس وغیرہ بنا۔ اور اس کے بعد پھر نباتات بنے پھر حیوانات بنے۔ اُن میں بندر بنا اور بندر یکا یک جست کر کے انسان بن گیا۔ اسی طور پر وہ تمام حیوانات و نباتات میں اسی کا قائل ہے کہ ایک دوسرے سے نکلتے چلے آئے ہیں۔"

یہ اُس کا نظریہ ہے۔ لیکن بعض یوں سمجھتے ہیں کہ یہ سائنسی تحقیق ہے اور سائنس کی باتیں مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہیں، اس لیے اِسے بڑی وقعت دیتے ہیں۔ اِس غلط گمان پر کلام کرتے ہوئے حضرت مصنف فرماتے ہیں کہ "آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔...... کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہوگئی۔ پھر شمس و کواکب ہوئے، نباتات ہوگئی اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات میں ایک خاص نوع بندر بھی تھی۔ پھر بندر یکا یک جست کر کے انسان ہوگیا۔ یہ سب ڈھکوسلے ہیں۔ ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ خود ان مقرین بالقردیت (اپنے لیے لنگور و بندر کا اِقرار کرنے والوں) کو بھی بندر نہ بننے دیں۔ آدمی ہی بنائیں۔" (اشرف الجواب ص ۳۷۴)

ڈارون صاحب حقیقت سے بہت دور تھے ہم نہ مانیں گے کہ مورِث آپ کے لنگور تھے

(اکبر الہ آبادی)

میکانیہ] ہے، کہ روایات میں جو اُن کے تکوُّن [وجود میں آنے] کی کیفیت وارد ہے اُس کی تکذیب [و انکار] - محض اِس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے اِن چیزوں کا تکوُّن [ومیکانیہ] دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے - [اِن فضائی حوادث کا اِنکار] اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں، اگر تعارض ہوتا تو بیشک ایک کی تصدیق - کہ مشاہدہ اُس کی طرف مضطر [و بے چین] کرتا ہے - دوسرے کی تکذیب کو مستلزم [ولازم] ہوتی ۔(۱)

تطبیق:

اور [جب کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ] تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ [بل کہ] ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے اُن کا تکوُّن [بننے کا عمل] ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے۔ اور نہ روایات میں ایجابِ کلّی [General

---

(۱) دریاؤں اور سمندروں سے آفتاب کی حرارت کے سبب آبی بخارات اُٹھ کر اُڑ کر فضاء کے سرد طبقہ (زمہریر) میں جمع ہونے کے بعد تہ بہ تہ اور قدرے منجمد ہونے کے بعد بادل کا روپ دھار لیتے ہیں۔

بادل بن جانے کے بعد تھوڑی مزید سردی پہنچ جائے، تو وہ بخارات پانی بن کر قطروں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور قطرے زمین کی طرف مسلسل گرنا شروع ہو جاتے ہیں، اِسے بارش (مطر) کہتے ہیں۔

جب ابخرے طبقۂ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں اور خفیف برودت لگنے سے مجتمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بادل کہلاتے ہیں، جب لگا تار قطروں کی شکل میں گرنے لگیں تو بارش کہلاتے ہیں۔

رہیں، گرج اور بجلی (''رعد'' و''برق'')، تو ان کی حقیقت یہ ہے کہ زمین سے ابخرے اور دخان ملے جلے اُٹھتے ہیں۔ طبقۂ زمہریریہ میں پہنچ کر ابخرے تو منجمد ہو کر بادل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور دخان اُس کے بیچ میں پھنس کر ابر کو پھاڑ کر باہر نکلتا ہے اور طبقۂ مجاورۂ نار میں پہنچ کر جل جاتا ہے۔ جلنے کی روشنی ''بجلی'' (برق) اور ابر کو پھاڑنے کی آواز ''گرج'' (رعد) کہلاتی ہے۔

یہ قدیم حکماء کی تحقیق تھی۔ جدید سائنس داں کہتے ہیں کہ بادل کے اندر مثبت اور منفی چارجوں کا باہمی تصادم ''رعد'' و''برق'' اور بجلی گرنے کا باعث ہے۔

affirmative proposition یعنی تمام افراد میں ثبوت] کا دعویٰ ہے۔ اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ [Law of general affirmative proposition] حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ۔ کہ قوتِ جزئیہ [partial proposition ، جزئیہ کے درجہ] میں ہے۔(۱) حاصل ہوتے ہیں اور دو جزئیہ میں تناقض [اور ٹکراؤ] نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کی تکذیب [وانکار] کی کیا ضرورت ہے؟(۲)

---

(۱) قضیہ مہملہ قوت میں جزئیہ کے ہے۔ ایک مکمل بات یا جملہ کو "قضیہ" کہتے ہیں۔ یہ جملہ مثبت بھی ہوسکتا ہے، منفی بھی۔ مثبت کو "موجبہ" کہتے ہیں، منفی کو "سالبہ"۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ موجبہ کلیہ۔ سالبہ کلیہ۔ موجبہ جزئیہ، سالبہ جزئیہ۔ اب جو اصطلاحات یہاں استعمال ہوئی ہیں انہیں سنیے۔ موجبہ کلیہ کی تعریف: یہ وہ قضیہ ہے جس میں تمام افراد پر حکم ہو۔ جیسے "ہر انسان جاندار ہے"۔ مصنف کی گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ "کڑک"، "بجلی"، "بارش" رونما ہونے کے جن اسباب کا مشاہدہ سائنس کے ذریعہ ہوا ہے، ضروری نہیں کہ ان چیزوں کا ظہور اِنہی اسباب میں منحصر ہو، خدا کی قدرت سے کسی اور طریقہ کی شمولیت کے ساتھ ظاہر ہو جائے، تو یہ بات محال نہیں ہے۔

قضیہ مہملہ کی تعریف: یہ وہ قضیہ ہے جس میں افراد کی تعداد متعین نہ ہو۔ اہلِ سائنس نے مظاہرِ فطرت کے اِستقرائی اصول سے "کڑک"، "بجلی"، "بارش" کا سبب دریافت کیا ہے، دیگر کوئی سبب ہوسکتا ہے، اِس کی اُنہیں اطلاع نہیں۔

(۲) حضرت مصنف حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: "بارش بادل وغیرہ کے تکون طبعی (اسباب طبعیہ) کے فی الجملہ سبب ہونے کا انکار نہیں؛ لیکن اُن کے اسباب حقیقی ہونے اور انہی اسباب میں حصر (dependence) کے جو اہل ہیئت (Astronomist) قائل ہیں وہ صحیح نہیں۔" قرآن کریم کی درج ذیل آیت کے ذیل میں طبعی اور مابعد الطبعی اسباب میں باہمی توجیہ و تطبیق ممکن ہے:

"﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾: ترجمہ: اور ہم ہی ہواؤں کو بھیجتے ہیں جو کہ بادل کو پانی سے بھر دیتی ہیں، پھر ہم ہی آسمان سے پانی برساتے ہیں۔ اِس آیت میں ہواؤں کو جو فرمایا کہ بادلوں کو پانی سے بھر دیتی ہے، یہ اس اعتبار سے فرمایا کہ جو بخارات مادہ ہے سحاب (بادل) کا اُس کو ہوا طبقۂ زمہریر (فضا کا ایک طبقہ جس میں شدید برودت ہوتی ہے: ف) میں پہنچاتی ہے جہاں اُس میں مائیت پیدا ہوتی ہے۔ پس ہوا

....

سبب ہوگئی سحاب میں مائیت پیدا ہونے کا۔ اور اُس کے ساتھ جو فرمایا اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ، اُس کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ کچھ پانی وہاں (طبقۂ زمہریر میں: ف) پیدا ہو چکا تھا، پھر حسب عادتِ الٰہیہ آسمان سے بھی اُس میں پانی امداد کے واسطے احیاناً (کبھی کبھار) یا دواماً (ہمیشہ) بھیج دیا جاتا ہو۔ اس تقریر میں یہ آیتیں مشاہدات وتجربات کے اصلاً مخالف نہ رہیں خوب سمجھ لو۔ ولله الحمد على ما الهمني ربي وأفهمني والله أعلم واتم''

(بیان القرآن: پ۱۴، آیت ۲۲ سورۃ الحجر: ص۲۴)

آسمان سے پانی نازل ہونے پر بعض کو شبہ ہوا ہے کہ بعض اوقات اونچے پہاڑوں پر کھڑے ہونے سے نیچے پانی برستا ہوا نظر آتا ہے اور یہ شخص خشک کھڑا رہتا ہے۔ اگر آسمان سے پانی برستا تو اس کے اوپر بھی برستا؟ مگر یہ شبہ نہایت لچر ہے۔ (کیوں کہ) ممکن ہے کہ وہ پانی آسمان سے بادلوں میں ایسے طور پر ملائکہ کی معرفت آجاوے کہ اوپر سے تقاطر نہ ہو پھر بادل سے تقاطر ہوتا ہو اور ہم بارش میں تبخیر کے دخل ہونے (یعنی سمندروں اور دریاؤں کی سطح پر پانی کے جھاگ سازی کے عمل سے ہوا میں بلبلے بننے، چھوٹے چھوٹے ذرات میں تبدیل ہو کر فضا کی بالائی تہوں تک پہنچنے، آبی بخارات کے ساتھ آہنگ ہو کر یخ بستہ ہونے اور پانی کے چھوٹے چھوٹے قطروں میں تبدیل ہو کر بادل بننے) کے منکر نہیں۔ ممکن ہے کہ دونوں امر کا مجموعہ سبب ہو یا کبھی ایک طریق ہو کبھی دوسرا۔ یہی معاملہ رعد وبرق کا ہے۔ ممکن ہے کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے طرق سے بھی پیدا ہوتے ہوں جیسا کہ روایات میں رعد وبرق کا سبب سوط الملک (فرشتے کا سوٹا) بتایا گیا ہے۔ اس حوالہ سے کہ سبب کا انحصار سائنسی توجیہ میں منحصر نہیں ہے، حکیم الامتؒ اپنا ایک مکالمہ ذکر کرتے ہیں کہ ۱۹۰۹ء میں: ''علی گڈھ جانا ہوا تو کالج والوں نے سائنس کے کمرہ کی بھی سیر کرائی اور بجلی کے تصرفات دکھلائے تو قدرت کے کرشمے نظر آتے تھے کہ حق تعالیٰ نے کیا کیا چیزیں پیدا کی ہیں اور انسان کو سب پر غالب کیا ہے۔ اس کے بعد میں نے وعظ میں اس کے متعلق بیان کیا کہ اہل سائنس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ بجلی اور آسمانی بجلی ایک ہی ہیں۔ تو یوں کیوں نہ کہا جاوے کہ یہ بھی دو قسم کی ہوتی ہے: ارضی اور سماوی۔ ارضی وہ ہے جو صناعتِ خاصہ سے بن سکتی ہے جو یہ موجود ہے۔ اور سماوی وہ جو شریعت میں ثابت ہے اور جس کی حقیقت سوط الملک ہے۔ اس کو کالج والوں نے بہت پسند کیا۔ اُس مجمع میں چند پروفیسر اور ماسٹر بھی تھے اُن کو تو بہت ہی حظ ہوا (لطف آیا: ف)۔ (ملفوظات: جلد۲۳۔ کمالاتِ اشرفیہ: باب دوم ص۴۵۱) پھر فرماتے ہیں: یہ جو کچھ میں نے بیان کیا'' یہ توجیہ وتکلف نہیں بل کہ توضیح وتحقیق ہے یعنی حقیقت کا اظہار۔ جو شخص دونوں میں منافات (ٹکراؤ) سمجھتا تھا اُس کو حقیقت سمجھادی۔'' (ملفوظات حکیم الامت: جلد۵۔ الافاضات الیومیہ ص۵۵) =

۳-اسبابِ طاعون:

اور من جملہ اُن امور کے اسبابِ طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وَخزِ جن [جنات کے چھونے] سے واقع ہوتا ہے۔ سو یہ بھی اُس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اِس کا سبب، خاص کیڑے(۱) ثابت ہوئے ہیں۔ اِس میں بھی وہی تقریر بالا ہے [کہ جب مشاہدہ اور روایت میں تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کے انکار کی کیا ضرورت ہے؟]۔(۲)

= نیز فرماتے ہیں: ''یہ بڑا ظلم اور اندھیر ہے کہ ایک طرف کی بات سن کر دوسرے پر ڈگری دے دی جاوے۔ بجلی کے تصرفات آنکھوں سے دیکھنے کے بعد سائنس کے دلدادوں کو کوئی شبہ کی گنجائش نہ رہی تھی کہ یہ وہی بجلی ہے جو آسمان پر مانی جاتی ہے (اس طرح آسمانی بجلی کے غیبی سبب کے انکار کی راہ نکال لی گئی تھی: ف)؛ مگر ایک خدا کے بندے کے ایک فقرہ نے ایسا حل کر دیا کہ اس شبہہ کی گردسی اڑگئی۔'' (ملفوظات جلد: ۲۷۔ ۲۸ص: ۲۲۳ تا ۲۲۵۔ جامع حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ) وہ بندۂ خدا خود حکیم الامتؒ ہیں۔ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اُسی تقریر کے دوران یہ واقعہ پیش آیا تھا جو اِس کتاب کی تصنیف کا محرک بنی تھی۔

(۱) طاعون کا مرض پیدا کرنے والے خوردبینی جراثیم-Yersenia Pestis-

(۲)''.......ڈاکٹر جراثیم کو (طاعون کا) سبب بتلاتے ہیں؛ مگر اس سے مضمون حدیث کی نفی نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ یہ (طبعی) سبب بھی ہو اور وہ (روایت میں مذکور سبب) بھی؛ مگر اصل سبب وخز جن ہو اور ظاہری سبب وہ ہو جو تم کہتے ہو (طاعونی جراثیم)۔'' (ملفوظات جلد ۲۳-کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۵۲)

بہ الفاظِ دیگر سوال یہ ہے کہ اگر ''طاعون کے متعلق ڈاکٹروں کی تحقیق یہ ہے کہ جراثیم (Yersenia Pestis۔ف] سے ہوتا ہے۔ (اور) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث شریف میں اس کو وخز جن یعنی طعنِ جن (جنات کے چھونے) کا اثر فرمایا ہے، تو اس میں کون سا اِستبعاد [اور تعجب] ہے۔ اگر حضور نے بھی ایک سبب کی خبر دے دی اور طاعون مجموعہ پر: (طاعونی جراثیم اور جنات کے چھونے: دونوں سبب کے شامل ہونے سے) مرتب ہوتا ہو، تو اُن کو کیا حق ہے اِس کی تکذیب (یعنی روایت کے اِنکار) کا۔ (ملفوظات حکیم الامت- الافاضات الیومیہ جلد ۵ ص ۶۸)

۴-تعدیہ مرض:

من جملہ اُن امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے۔ اِس کا بھی اِس وقت تجربہ کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے۔ سو عند التامل اِس میں بھی تعارض نہیں [چناں چہ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ جس طرح طاعونی جراثیم کے ذریعہ مرض پھیلنے اور روایت کے تعدیہ کا سبب "وخز جن" ہونے میں کوئی تعارض نہیں، اُسی طرح روایت میں مرض متعدی ہونے کی نفی اور سائنسی مشاہدہ کے ذریعہ تعدیہ اور Infection کے اثبات میں بھی کوئی تعارض نہیں]۔ کیوں کہ عَدویٰ [وتعدیہ] کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اِس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو [کہ جب سببِ واصل Exciting Factor پایا جائے تو اُس کا ثمرہ -تعدیہ- بھی پایا جائے اور کبھی اُس کے خلاف نہ ہو] اور [نہ کبھی اپنے موثر ہونے میں دیگر سبب کے اِنضمام کا محتاج ہو، نہ ہی خارجی تاثیر کا حاجت مند؛ بلکہ] خود مؤثر ہو بلا اِذنِ خالق [خالق کے حکم کے بغیر]۔ اور مشاہدہ سے اِس طرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا؛ بل کہ مشاہدہ اِس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی نہیں بھی ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہے۔ (۱)

---

(۱) اہلِ سائنس بالذات تعدیہ کے قائل ہیں کہ امراض کی ذات میں تعدیہ ہے۔ لاعدوی میں اس کی نفی ہوتی ہے۔ باقی جہاں خدا تعالیٰ کا حکم تعدیہ کا ہوتا ہے وہاں تعدیہ ہو جاتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۹- حسن العزیز جلد سوم: ص ۹۷ تا ۱۰۰) "بعض امراض متعدی ہوتے ہیں؛ لیکن اس طرح نہیں کہ ان کا تعدیہ ضروری اور لازم ہو کہ تخلف ہی نہ ہو؛ بل کہ مثل دیگر اسباب مظنونہ کے (دوسرے ظنی اسباب کی طرح تعدیہ بھی ہوتا ہے کہ) حق تعالیٰ کو منظور ہوا تو تعدیہ ہوا اور منظور نہ ہوا تو نہ ہوا۔ گناہ و نافرمانی بہت سے امراض کے حقیقی اسباب ہیں: نافرمانیوں کی بہ دولت طرح طرح کی بیماریاں طاعون وغیرہ وبائی امراض آپس کی نا اتفاقیاں وغیرہ ظہور میں آتی ہیں...... اور ان بیماریوں کے ظاہری اسباب گو کچھ امور طبیعہ ہوں؛ مگر ذنوب ان کے اسباب حقیقیہ اور اصلیہ ہیں۔ اور دونوں میں تعارض نہیں؛ کیوں کہ =

۵- زمین کا متعدد ہونا:

من جملہ اُن کے تعدُّدِ ارض [متعدد زمینوں کا ہونا] ہے کہ روایات میں مذکور ہے(۱)۔ اِس کا انکار–محض اِس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا– جائز نہیں۔ کیوں کہ عدم مشاہدہ، مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں [مشاہدہ نہ ہونا اور نہ ہونے کا مشاہدہ ہو جانا، دونوں ایک چیز نہیں۔ یہ اُسی قاعدہ کا حاصلِ معنی ہے جو اصول موضوعہ نمبر ۴ میں بتایا گیا ہے کہ موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں]۔ اور احتجاج [حجت اور دلیل قائم کرنا] ثانی [مشاہدۂ عدم] سے ہوسکتا ہے، نہ [کہ] اول [عدم مشاہدہ] سے۔ (۲)

= ممکن ہے کہ سزا تو گناہ کی وجہ سے ہو؛ مگر ظہور اس سزا کا اسباب طبعیہ کے ذریعہ سے ہوا ہو۔ اور چوں کہ لوگ ذنوب کو ان امراض کا سبب نہیں قرار دیتے اس لیے صرف طبی علاج پر اکتفاء کرتے ہیں۔ اور اصلی علاج- کہ استغفار ہے وہ- نہیں کرتے وہ بھی کرنا چاہیے۔...... اور ذنوب سے مصائب کا آنا نصوص سے ثابت ہے ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُم (ترجمہ: ''اور تم کو (اے گنہ گارو) جو کچھ مصیبت (حقیقتاً) پہنچتی ہے، تو وہ تمہارے ہاتھوں کے کیے ہوئے کاموں سے (پہنچتی ہے اور پھر بھی ہر گناہ پر نہیں؛ بل کہ بعض بعض گناہوں پر۔''

(الشوریٰ، ع ۵ بیان القرآن جلد ۱۰ص ۲۷) (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۷، ۲۸ص ۵۲۴)

(۱) اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ: اللہ ایسا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور اُن ہی کی طرح زمین بھی (سات پیدا کی جیسا کہ ترمذی وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ ایک زمین کے نیچے دوسری زمین ہے، دوسری کے نیچے تیسری۔ اِسی طرح سات زمینیں ہیں) اور اِن سب (آسمانوں اور زمینوں) میں اللہ تعالیٰ کے احکام (تکلیفیہ یا تکوینیہ......) نازل ہوتے رہتے ہیں۔ (اور یہ اس لیے بتا دیا گیا) تا کہ تم کو معلوم ہو جاوے کہ اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے اور اللہ ہر چیز کو (اپنے) احاطہ علمی میں لیے ہوئے ہے۔

(الطلاق: ۱۲، فصّلت: ۹، ۱۲، الانبیاء: ۳۲، الجن: ۸۔ بیان القرآن جلد ۱۲ص ۸)

(۲) احتجاج مشاہدۂ عدم سے ہوسکتا ہے۔ نہ کہ عدم مشاہدہ سے۔

ایک شبہہ :

رہا یہ سوال کہ روایات میں اُن کا تحت ارض [یعنی ہماری اِس زمین کے نیچے] ہونا آیا ہے۔ سو، ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی اُن کا وجود نہیں۔

جواب :

اِس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ [زمینیں] فضائے واسع میں اِس ارض سے اِس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں۔ یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم اُن [زمینوں] کو کواکب سمجھتے ہوں۔ اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ تبدلِ وضع سے [change in the respective positions کے نتیجہ میں] کبھی فوق ہو جاتی ہوں، کبھی تحت۔ (۱)

۶- وجودِ یاجوج ماجوج :

من جملہ اُن امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس

(۱) They may some times be above the earth and sometimes underneath. (Answer to Modernism. p87) "ممکن ہے کہ جو فضا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ نظر آتی ہے اس میں وہ زمینیں ہوں اور مثل کواکب کے ایک دوسرے سے خوب دور ہوں اور وہ اس زمین کے بعض اوضاع و جوانب کے اعتبار سے...... ہوں۔" (امداد الفتاوی ص ۱۵۳)

☆ بعض کو اس پر بھی اعتراض ہے کہ ہم تو سب جگہ پھرے ہم کو کوئی دوسری زمین نہیں ملی اور ارض کا ترجمہ حدیث تعدد ارض میں اقلیم کا کیا ہے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب قرآن شریف میں بعد ﴿سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾ کے ﴿مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ فرمایا ہے تو اقلیم ترجمہ کرنے کی گنجائش کہاں ہے اور حدیث میں صاف آ گیا ہے کہ آسمان سات ہیں اور ہر دو آسمانوں کے درمیان پانچ سو برس کی راہ ہے۔ پانچ سو برس سے مراد کثرت ہے اس کے بعد زمین کے متعلق بھی فرمایا اب اقلیم کی تاویل کیسے چل سکتی ہے؟ (اشرف التفاسیر جلد اول ۴۵ تا ۴۷)

قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہو سکی، وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔ (۱)

---

(۱) تحقیق عجیب دیوار یاجوج وماجوج: ''جاننا چاہئے کہ مصنفین ومؤلفین نے اس سد یاجوج ماجوج کی تعیین کے متعلق اپنے اپنے مقالات وخیالات جمع کیے ہیں اور اس کے مصداق میں اپنی اپنی کہی ہے؛ لیکن قرآن وحدیث میں جو اس کے چند اوصاف معلوم ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا بانی کوئی بندہ مقبول ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ جلیل القدر بادشاہ ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ دیوار آہنی ہے۔ چوتھے یہ کہ اس کے دونوں سرے دو پہاڑوں سے ملے ہیں۔ پانچویں یہ کہ اس دیوار کے اس طرف جو یاجوج ماجوج ہیں وہ ابھی باہر نہیں نکل سکے۔ چھٹے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں اس میں تھوڑا سا سوراخ ہوگیا ہے۔ ساتویں یہ کہ وہ لوگ ہر روز اس کو چھیلتے ہیں اور پھر وہ باذنہ تعالیٰ ویسی ہی دبیز ہو جاتی ہے۔ اور قرب قیامت میں جب چھیل چکیں گے، تو کہیں گے انشاء اللہ تعالیٰ کل بالکل آر پار کر دیں گے؛ چناں چہ اس روز پھر وہ دبیز نہ ہوگی۔ اور اگلے روز اس کو توڑ کر نکل پڑیں گے۔ آٹھویں یہ کہ یاجوج وماجوج کی قوت باوجود آدمی ہونے کے آدمیوں سے بہت زیادہ بڑھی ہوئی ہے۔ اور عدد میں بھی بہت زیادہ ہیں۔ نویں یہ کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کے وقت میں نکلیں گے اور اس وقت عیسیٰ علیہ السلام بوحی الٰہی خاص لوگوں کو لے کر کوہ طور پر چلے جاویں گے۔ باقی لوگ اپنے اپنے طور پر قلعہ بند اور محفوظ مکانوں میں بند ہو جائیں گے۔ دسویں یہ کہ دفعۃً غیر معمولی موت سے مر جاویں گے۔

اول کے پانچ اوصاف قرآن سے اور آخر کے پانچ احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ پس جو شخص ان سب اوصاف کو پیش نظر رکھے گا، اُس کو معلوم ہوگا کہ جتنی دیواروں کا لوگوں نے رائے سے پتہ دیا ہے یہ مجموعہ اوصاف ایک میں بھی پایا نہیں جاتا۔ پس وہ خیالات صحیح نہیں معلوم ہوتے اور حدیثوں کا انکار یا نصوص کی تاویلات بعیدہ خود دین کے خلاف ہے۔ رہا یہ شبہ مخالفین کا کہ ہم نے تمام زمین کو چھان ڈالا مگر کہیں اس کا پتہ نہیں ملا اور اسی شبہ کے جواب کے= لیے ہمارے مؤلفین نے پتہ بتلانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کا صحیح جواب وہ ہے جس کو صاحب روح المعانی نے اختیار کیا ہے۔ حاصل ترجمہ اُس کا یہ ہے کہ ہم کو اس کا موقع معلوم نہیں۔ اور ممکن ہے کہ ہمارے اور اس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں۔ اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم تمام خشکی وتری کو محیط ہو چکے ہیں واجب التسلیم نہیں۔ اور عقلاً یہ جائز ہے کہ امریکہ کی طرح سمندر کے درمیان میں کوئی حصہ زمین کا ایسا ہو کہ جہاں تک اب تک رسائی نہ ہوتی ہو۔ اور عدم وجدان سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔ اور جب مخبر صادق نے -جس کا صدق دلائل قطعیہ سے ثابت ہے- اس دیوار کی مع اس کے اوصاف کے خبر دی ہے تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں (اور سمجھیں کہ یہ اُسی طرح ہے) جس طرح امور ممکنہ کی خبر دی ہے۔...... اور ایسے مشککین کے کلام فضول کی طرف التفات کرنے کا منشاء محض ضعف دین اور قلت یقین ہے۔''

(الکہف۔ بیان القرآن جلد ۶ ص ۱۳۴، ۱۳۵)

۷- آسمان کا جسم صلب ہونا اور متعدد ہونا:

من جملہ اُن کے آسمان کا جسم صلب [ہونا] اور اُس کا متعدد ہونا ہے۔ اِس میں بھی اُسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔(۱)

---

(۱) ''اہل سائنس کا دعویٰ ہے کہ آسمان کا وجود نہیں۔ ستارے سب فضا میں گھوم رہے ہیں۔ تو دیکھو یہ مسئلہ ظنی ہے یا یقینی۔ تو سائنس کی رو سے آسمان کا عدم قطعی طور سے نہیں ہوسکتا۔ آج تک جتنی دلیلیں نفی آسمان پر قائم کی گئیں اُن سب کا خلاصہ عدم العلم ہے جو کہ عدم وجود کو مستلزم نہیں۔ (دیکھیے اصول موضوعہ نمبر ۱: ف) اور وجودِ آسمان دلیل قطعی سے ثابت ہے کیوں کہ وجود آسمان فی نفسہ ممکن ہے۔ یعنی آسمان کا وجود و عدم دونوں عقلاً برابر ہیں۔ اور یہ عقلی مقدمہ ہے کہ جس ممکن کے وجود کی خبر کوئی مخبر- جو قطعاً صادق ہو- دیتا ہو، تو اُس ممکن کا وجود ثابت قطعی ہوتا ہے۔'' (دیکھیے اصول موضوعہ نمبر ۲: ف)

اور اُس کے وجود کی خبر ایک مخبر صادق یعنی قرآن شریف نے دی ہے، پس اِن تینوں مقدموں سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوگئی کہ آسمان موجود ہے۔

اور آسمان کے ممکن الوجود ہونے کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جب یہ عقلاً ممکن ہے، یعنی نہ واجب ہے اور نہ ممتنع، پس نہ ضروری الوجود ہوا نہ ضروری العدم، تو عقل اُس کے وجود یا عدم کی بابت کوئی فیصلہ کر ہی نہیں سکتی۔ زیادہ سے زیادہ اگر کہا جاسکتا ہے تو صرف اِس قدر کہ ہم کو از روئے عقل وجود کا پتہ نہیں چلا۔ اور معلوم ہے کہ عدم ثبوت اور ثبوت العدم میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ امریکہ کا وجود جس وقت تک ہم لوگوں کو ثابت نہ تھا۔ اُس وقت بھی ہم یوں نہیں کہہ سکتے تھے کہ امریکہ موجود نہیں ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا تھا کہ ہم کو وجودِ امریکہ کا علم نہیں ہے۔ پس اہل سائنس یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو آسمان کے وجود کا پتہ نہیں چلتا۔ اور یہ (اہلِ سائنس کا اعتراف) ہم کو مضر نہیں۔ کیوں کہ ہم تقریر سابق سے اُن کو وجود آسمان تسلیم کرادیں گے۔ البتہ اُس کے ضروری الوجود نہ ہونے (کی بنیاد) پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اہل یونان نے عدم وجود آسمان پر عقلی دلائل قائم کیے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ یونان کے دلائل قریب قریب سب مخدوش ہیں، جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہیں۔ واقعیت یہی ہے کہ عقل سے نہ آسمان کا وجود ثابت ہوتا ہے نہ عدم۔

رہی یہ بات کہ علی العموم اس نیلگوں رنگ کو جو کہ جانب فوق میں نظر آتا ہے، آسمان سمجھا جاتا تھا۔ اور آج یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ یہ نیلگوں رنگ آسمان نہیں ہے۔ اِس کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ اول تو جن دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے (''کہ یہ نیلگوں رنگ آسمان نہیں ہے'') وہ خود ابھی مخدوش ہیں۔ اور (یہ نیلگوں رنگ کا آسمان نہ ہونے کا نتیجہ نکالنا خود فاسد ہے۔ نتیجہ فاسد، دلیل فاسد ہونے کی وجہ سے، یہ) بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ دوسرے اگر ثابت ہو بھی جائے کہ یہ رنگ آسمان نہیں ہے، تب بھی اِس سے عدم وجودِ آسمان نہیں ثابت ہوتا۔ ممکن ہے کہ آسمان اُس سے=

۸- شمس وقمر وغیرہ بعض کواکب کا متحرک ہونا:

من جملہ اُن امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے۔ جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں حرکت کو اِن [کواکب] کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس سے ظاہر، اِتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ، نہ کہ محض رویت میں [قرآن وحدیث میں سیاروں کی طرف حرکت کا منسوب کرنا فی الحقیقت ہے، نہ کہ محض دیکھنے میں]۔ اور اِس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکون شمس [سورج کے ساکن ہونے] سے، نہ کہ انکار کرنا حرکتِ ارض [زمین کی حرکت] سے۔ شریعت نے اس [زمین کی حرکت] سے نفیاً یا اِثباتاً بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ- [سورج اور زمین] - دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ

= آگے ہو۔ پس یہ کہنا کہ آسمان کا وجود- جو کہ شریعت سے ثابت ہے- دلائلِ سائنس سے مصادم ہے سخت غلطی ہے۔ کیوں کہ سائنس اِس میں بالکل ساکت ہے اور قرآن شریف ناطق۔ اور تصادم وتعارض ناطقین میں ہوتا ہے، ساکت وناطق میں نہیں ہوسکتا۔ اور جب تعارض نہیں ہے، تو سماء کی تفسیر کواکب یا مافوقنا وغیرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور یہ تفسیر یقیناً تحریف ہوگی۔ اور ایسے محرفین کی بابت یہ کہنا صحیح ہے کہ انہوں نے وحی کو معیار نہیں بنایا کیوں کہ باوجود وحی کو ماننے کے اس کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کی۔" (تقویم الزیغ ص ۱۱، اشرف الجواب ص ۲۸۴)

جب آسمان کے وجود کے باب میں سائنس کی مجال نہیں کہ لب کشائی کر سکے، تو آسمان کی تعداد اور اُن کی صلابت ولینت کے باب میں کیا قیاس دوڑا سکتی ہے۔ یہ سب باتیں نقل پر مبنی ہیں اور نقل صحیح [قرآن] سے اِن چیزوں کا ثبوت ہے:

﴿الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا. مَاتَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ. فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَّهُوَ حَسِيْرٌ﴾ اس نے سات آسمان اوپر تلے پیدا کیے (جیسے حدیث میں ہے کہ ایک آسمان سے اوپر بفاصلۂ دراز دوسرا آسمان ہے، پھر اسی طرح اس سے اوپر تیسرا وعلی ہذا۔ آگے آسمان کا استحکام بیان فرماتے ہیں کہ اے دیکھنے والے) تو خدا کی اس صنعت میں کوئی خلل نہ دیکھے گا (سو، تو اب کی بار) پھر نگاہ ڈال کر دیکھ کہیں تجھ کو کوئی خلل نظر آتا ہے (یعنی بلا تامل تو بہت بار دیکھا ہوگا اب کی بار تامل کی نگاہ کر) پھر بار بار نگاہ ڈال کر دیکھ (آخرکار) نگاہ ذلیل اور درماندہ ہو کر تیری طرف لوٹ آئے گی (اور کوئی رخنہ نظر نہ آئے گا یعنی وہ جس چیز کو جیسا چاہے بنا سکتا ہے؛ چناں چہ آسمان کو مضبوط بنا چاہا تو کیسا بنایا کہ باوجود مرورِ زمانِ دراز اب تک اس میں کوئی خلل نہیں آیا وھذا کقوله تعالى فى ق: ومالها من فروج)۔ (سورۃ الملک، پ ۲۹ بیان القرآن: جلد ۱۲ ص ۲۴)

اوضاعِ مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔(۱)

۹-آفتاب کا مغرب سے نکلنا:

من جملہ اُن امور کے نظام حرکتِ موجودہ شمس: [شمس کی موجودہ حرکت کے نظام] کا اِس طور سے متبدل [تبدیل] ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ محض اِس نظام کا دوامِ مشاہد اِس تبدل کے اِستحالہ کی دلیل نہیں ہوسکتی، جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں۔ [یعنی نظامِ شمسی کے تبدیل ہونے کو صرف اِس وجہ سے محال سمجھنا - کہ ہم نے کبھی موجودہ نظام کے خلاف ہوتے دیکھا نہیں- عقل کی رو سے غلط ہے؛ کیوں کہ کسی چیز کا ہمیشہ ایک انداز پر قائم رہنا، خارجی اثر سے اُس کے زائل ہوجانے کا اِمکان ختم نہیں کر دیتا۔ اور یہاں پر خارجی موثر خدا تعالیٰ کی قدرت ہے](۲) اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہہ ہو تو اُس کا حل انتباہِ دوم میں ہو چکا ہے۔(۳)

---

(۱) حکیم الامتؒ نے ۱۱۰ سال پہلے جس عقلی اِمکان کا ذکر فرمایا ہے، آخر کار اہلِ سائنس کو اپنے تجربات سے اُس نتیجہ پر پہنچنے کی راہ ملی۔ اب وہ اِسی کے قائل ہیں کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہوتی ہے جس کے مجموعہ سے یہ اوضاعِ مشاہدہ حاصل ہوتی ہیں۔ کتاب ''منہاج علم و فکر: فکرِ نانوتوی اور جدید چیلنجز'' از فخر الاسلام ۔ حجۃ الاسلام اکیڈمی ۱۴۳۹ھ/۲۰۱۸ء میں اِس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی جا چکی ہے۔ (ملاحظہ ہو: ص۲۵۴-۲۶۶)

(۲) ''ضروری'' ہونے کے دعوی کے لیے جانبِ مخالف کے اِمکان کی نفی ثابت کرنی پڑے گی۔ اور اِس پر کوئی دلیل نہیں۔ (دیکھیے انتباہِ دوم)

(۳) اصل جواب یہ ہے کہ جس نے ریاضی کے یہ مستمر قاعدے بنائے ہیں، وہ اِن کو جب چاہے ایک دن کے لیے یا ہمیشہ کے لیے بدل سکتا ہے۔ اور لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا سے اگر کسی کو شبہہ ہو تو وہ سمجھ لے کہ (آیت میں) تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے کہ وہ اللہ کی سنت کو نہیں بدل سکتا۔ (حکیم الامت: المصالح العقلیہ، ناصر بک ڈپو دیوبند ص ۳۷۹ تا ۳۸۴)

اور انتباہِ دوم میں آیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ سنت کی تبدیلی میں ''تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا'' یہ نہیں ہے کہ خدا بھی نہیں بدل سکتا۔

۱۰۔ جسمِ بشری کا اِتنی بلندی پر پہنچنا جہاں ہوا نہ ہو:

من جملہ اُن امور کے جہت فوق میں [اوپر کی جانب] جسم بشری کے اِس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو۔ اِس وقت۔ محض اِس بنا پر کہ اُس جگہ زندہ رہنا خلاف فطرت ہے۔ اِس کا انکار کیا جاتا ہے۔

معراجِ جسمانی:

اور اِسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار۔ سو، خلافِ فطرت کی بحث اوپر انتباہِ دوم میں ملاحظہ فرما کر اِس کا جواب کا حاصل کرلیا جاوے۔ (۱)

---

(۱) اصول ۲ کی رو سے حاصلِ جواب یہ ہے کہ خلافِ فطرت ہونے کا دعویٰ بے دلیل ہے۔ اِس قسم کا واقعہ ممکن ہے جس کے واقع ہونے پر صحیح نقلی دلیل موجود ہے۔ اور جب کسی ممکن بات کی اطلاع نقل سے حاصل ہو، تو اُسے قبول کرنا واجب ہے۔
''واقعہ معراج کے متعلق ایک انگریزی خواں صاحب نے کہا کہ اس سے پہلے اِس کی کوئی نظیر بھی ہے؟ فرمایا کہ آپ جو نظیر مانگتے ہیں تو اُس کی (بھی) نظیر کی ضرورت ہوگی، پھر اسی طرح اُس کی نظیر کی بھی ضرورت ہوگی آخر کہیں جا کر آپ کو کوئی واقعہ بلا نظیر کے ماننا پڑے گا، تو معلوم ہوا کہ ہر واقعہ کو ماننے کے لیے نظیر کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اِس کو ہی بلا نظیر کے مان لیجیے۔ جو کام آخر میں جا کر کرنا پڑے گا وہ شروع ہی میں کر لیجیے۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۶ ص ۳۹۲، ۳۹۳)
''ایک شخص نے سوال کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج جسمانی ہوئی تھی یا روحانی میں نے کہا جسمانی۔ کہنے لگے کہ ثبوت؟ میں نے کہا: سبحان الذی اسریٰ بعبدہ اور لَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى اور حدیثیں۔ ......میری بات کا جواب تو دیا نہیں اپنی ہی ہانکنے لگے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جسد عنصری کا اوپر کو اٹھنا کیسے ممکن ہے؟ میری طبیعت بہت الجھتی تھی کیوں کہ جب مخاطب بات کو سمجھے اور قاعدہ سے گفتگو کرے تو اپنا بھی دل کھلے، ورنہ سوائے انقباض کے کچھ نہیں ہوتا۔ دل میں تو آیا کہ خاموش ہو رہوں؛ مگر ایک اور ان لوگوں کو خبط ہے کہ خود تو جواب سے عاجز ہوں اور بات بے ڈھنگی کریں۔ اور سکوت کرنے سے دوسرے کو کہتے ہیں کہ جواب نہیں آیا۔ اِس واسطے میں نے سکوت نہیں کیا اور کہا یہ (اوپر کی جانب بلند ہونا۔ ف) محال ہے یا ممکن مستبعد ہے؟ کہا محال ہے۔ مجھے افسوس آیا کہ ان کو محال اور ممکن کی تعریف تک نہیں آتی اور تحقیق کے مدعی ہیں اور بحث کرنے کو تیار ہیں۔ میں نے اُن سے کہا محال کس کو کہتے ہیں اور ممکن اور مستبعد کی کیا تعریف ہے؟ اُن کو بیان کیجیے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ مسئلہ زیر بحث کو محال کس طرح کہا گیا =

اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ایک معتد بہ وقت تک مکث [خاطر خواہ مدت تک ٹھہرنا] بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح حرکتِ سریعہ [تیز رفتاری] کے ساتھ نفوذ ہو جاوے، تو اُس وقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں۔ جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر اُنگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے؛ لیکن اگر جلدی جلدی اُس میں کو نکال لی جاوے، تو نہیں جلتی۔ حالاں کہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو، اگر معراج میں اُس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو، تو اِس میں کیا حرج ہے؟

= ہے؟ بس کھوئے گئے؛ مگر وہی مرغی کی ایک ٹانگ! اب بھی ہانکے جاتے ہیں کہ عقل اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتی کہ ایک ثقیل جسم اوپر کو اٹھ جاوے پھر اوپر جا کر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ وہ از روئے انصاف تو عاجز ہو چکے تھے۔ اب اُن کا جواب نہیں دینا چاہئے۔ ان سے اپنا مدعا ثابت نہیں ہوتا، جو لفظ وہ اطلاق کر رہے تھے (یعنی 'محال' کا لفظ) اُس کے معنی تک اُن کو معلوم نہیں تھے؛ مگر تبرعاً میں نے اُس کے معنی بیان کیے کہ:

محال اُس کو کہتے ہیں جس کے ناممکن ہونے پر کوئی دلیل عقلی قائم ہو۔ اور ممکن وہ ہے جس کے امتناع (محال ہونے) پر کوئی دلیل عقلی قائم نہ ہو۔ اور ممکن کبھی مستبعد ہوتا ہے اور وہ وہ ہے جس کا وقوع خلاف عادت ہو۔ اور کبھی مستبعد نہیں ہوتا جیسے تمام ممکنات جو دن رات دیکھے جاتے ہیں۔ فلسفی کے نزدیک مستبعد محال نہیں ہوتا خواہ ساری عمر ایک بھی نظیر اس کی دیکھی نہ گئی ہو۔ جب اُس سے پوچھا جائے گا کہ اُس کا وجود ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو یہی کہے گا کہ ہاں ہو سکتا ہے۔

اِس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ جب ایک چیز کو محال کہا جاوے تو اُس کے امتناع (محال ہونے) کی کوئی دلیل عقلی ہونی چاہئے اور اگر دلیل عقلی قائم نہ ہو تو وہ چیز ممکن رہے گی، خواہ مستبعد ہی ہو۔ تو اِس قاعدہ سے دلیل آپ کے ذمہ ہے نہ (کہ) ہمارے ذمہ۔ اگر آپ دلیل قائم نہ کر سکیں تو ہمارا مدعا یعنی معراج کا امکان ثابت ہو جاوے گا۔ اگر آپ کو معراج کے ہونے میں شک ہے تو امتناع (محال ہونے) پر دلیل قائم کیجیے، ورنہ ہمارے قول کو مان لیجیے اگر آپ فلسفی ہیں اور حجت اور دلیل کو سمجھتے ہیں۔ بس صاحبزادے صاحب حیرت میں تھے جواب کچھ بھی نہ تھا؛ مگر وہی کہے جاتے تھے کہ ایسی کوئی نظیر نہیں ملتی۔" (ملفوظات ج ۲۹ مجالس الحکمت ص ۱۷۳، ج ۱۲ مقالات حکمت ج اول حصہ سوم ص ۲۱۲)

[۱۱] انتباہ یازدہم

متعلق مسئلہ تقدیر

[Regarding the Question of Destiny]

[تمہید:۱-بعض نے اِس مسئلہ کا یہ کہہ کر انکار کیا ہے کہ اِس کے اعتقاد سے آدمی بے کار ہو کر رہتا ہے۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی کاہلی کا اثر ہے، نہ کہ اس مسئلہ کا۔ اگر مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔

۲- چوں کہ قرآن کریم میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، اس لیے بعض نے انکار کی گنجائش نہ دیکھ کر- مگر یہ سمجھ کر کہ اِس میں انسان کا مجبور ہونا لازم آتا ہے- اِس مسئلہ کی یہ تفسیر کی کہ بندہ کے اعمال وافعال- جو کچھ قیامت تک واقع ہوں گے، سب- کا علم تو خدا تعالیٰ کو ہے؛ لیکن بندہ مختار ہے۔ اُس کے اعمال وافعال کے صادر ہونے میں خدا کے ارادہ کو کچھ دخل نہیں۔ مگر مسئلہ کی یہ تفسیر غلط ہے؛ کیوں کہ قرآن وحدیث سے اور عقل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ علم الٰہی سے باہر نہیں، اُسی طرح ارادۂ الٰہی سے بھی باہر نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ پھر تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اِشکال سے کہاں نجات ہوئی؟ لہذا بندہ کے ہر فعل میں خدا کا علم، ارادہ اور اختیار شامل ہے۔ف]

متن۔مرجع اِس مسئلہ کا، علم وتصرفِ ارادۂ خداوندی ہے:[مسئلہ تقدیر کا تعلق خدا تعالیٰ کے علم، ارادہ اور اختیار سے ہے]۔جو[شخص] خدا کا اور اُس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اُس کو اِس[مسئلہ تقدیر] کا قائل ہونا واجب ہوگا؛ مگر اِس وقت اِس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں۔

۱-مسئلہ تقدیر کا اِنکار

بعض تو سرے سے اِس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار[انکار کی وجہ] محض اُن کا یہ خیال ہے کہ اِس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا اِبطال ہوتا ہے[کہ تدبیر کرنا بے کار ہے]۔اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی وپستی کی۔

جواب:

اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے[کہ تقدیر کے اعتقاد سے تدبیر کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔اگر] کوئی شخص اپنے سوءِ فہم سے تدبیر کو باطل ومعطل سمجھ جاوے، تو یہ مسئلہ اُس کا ذمہ دار نہیں؛ لیکن کسی نص[قرآن وحدیث کی قطعی دلیل] نے تدبیر کا اِبطال نہیں کیا[تدبیر کو بے کار نہیں کہا]؛ بل کہ سعی واجتہاد وکسب معیشت وتزوُّد للسَّفر وتدابیر دفعِ مفاسد ومکائدِ عدوّ:[کوشش ومحنت، رزق کی طلب، سفر کے لیے زادِ راہ، خرابیوں اور مضرتوں کا ازالہ اور دشمنوں کی چالوں کو بے اثر کرنے کی تدابیر] وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرحاً[صراحت کے ساتھ] وارد ہیں۔بعض احادیث میں اِس اشکال کا کہ دواء ودعاء وغیرہ کیا دافعِ قدر[تقدیر کو دفع کر دینے والی] ہیں؟ کیا مختصر وکافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذٰلِكَ مِنَ الْقَدْرِ كُلِّهِ[یہ سب بھی تقدیر ہی سے تعلق رکھتی ہیں]۔

غلطی ۲- مسئلہ تقدیر کی تفسیر بدل دینا

اور بعض نے نصوص صریحہ [قرآن و حدیث کی کھلی وضاحتوں] کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی؛ مگر یہ سمجھ کر کہ- [ایک طرف تو ہم کھلی آنکھوں یہ دیکھتے ہیں کہ انسان اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے، دوسری طرف] اِس [تقدیر کے اعتقاد] میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلافِ مشاہدہ ہے، لازم آتا ہے- اِس کی تفسیر بدل ڈالی۔ اور اِس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الٰہی کا نام ہے۔ اور علم چوں کہ معلوم [یعنی جس چیز کا علم ہے اُس] میں متصرف [اور دخل انداز] نہیں ہوتا، اِس لیے اِس کے تعلق سے وہ اِشکال لازم نہیں آتا۔ اور مثال اِس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اُس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ: اگر وہ کہہ دے کہ فلاں تاریخ [کو] فلاں شخص کنویں میں گر کر مر جاوے گا اور ایسا ہی واقع ہو گیا، تو یوں نہ کہیں گے کہ اُس نجومی نے قتل کر دیا۔ [بل کہ یہ تو علم کا کمال ہوا، واقعہ کا تعلق اُس کے ارادہ و عمل سے نہ ہوا۔ ماہیتِ تقدیر کی یہ تمثیل بندے کے فعل کے ساتھ خدا تعالیٰ کے علم کا تعلق تو تسلیم کرتی ہے؛ لیکن خدا کے ارادہ اور مشیت کے تعلق کا اِنکار کرتی ہے۔]

کوئی واقعہ ارادۂ الٰہی کے تعلق سے خالی نہیں:

لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الٰہی سے خالی نہیں اُسی طرح کوئی واقعہ تعلقِ ارادۂ الٰہیہ [ارادۂ خداوندی کے تعلق] سے بھی خالی نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔(۱) اور اگر کوئی شخص

---

(۱) ہر اختیاری کام کے اسباب کا سلسلہ کسی غیر اختیاری امر پر ختم ہوتا ہے: اس بات کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ" ایک ہی کام کو دو شخص ایک سی تدابیر سے شروع کرتے ہیں، لیکن ایک کامیاب اور دوسرا ناکام ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر اختیاری کام کے جس قدر اسباب ہیں ان کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یعنی ہر عمل کے اخیر میں کوئی ایسی چیز ہے کہ جس پر پہنچ کر ہم بالکل بے دست و پا ہیں، یہی تقدیر ہے۔

اپنی اصطلاح میں اِس کا نام تقدیر نہ رکھے؛ لیکن خود اِس تعلقِ ارادہ کا تو انکار نہیں کرسکتا۔ پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی؟(۱)

جبر و اِختیار:

پس تحقیق اِس[مسئلہ جبر واختیار] کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلافِ ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔[انسان کے اپنے ارادہ میں مجبور ہونے کا جو شبہہ پیدا ہوا] اُس کے دو جواب ہیں: ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

۱: اِلزامی جواب:

الزامی یہ ہے کہ اگر [بندے کے افعال کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہو اور] اِس سے: نفی اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعالِ الٰہیہ سے بھی متعلق ہے، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اُن افعال پر باقی نہ رہے اور حالانکہ اِس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہوسکتا۔

۲: تحقیقی جواب:

اور تحقیقی جواب – کہ وہی حقیقت میں اِس [ثبوتِ اختیار] کا راز ہے – یہ ہے کہ ارادہ

---

(۱) ''مسئلہ تقدیر تو عقلی ہے.... عقلی دلائل سے ہر مذہب پر صانع عالم کو کامل ماننا پڑے گا اور اُس کے کمال کا اقرار ضرورت صانع کے لیے ارادہ اور علم ثابت کرتا ہے۔ پس جب صانع کو کل مصنوعات کان وما یکون کا علم ہوگا تو علم اور معلوم میں مطابقت بھی ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ خواہ یہ عنوان ہو کہ علم مطابق معلوم ہے یا یہ عنوان ہو کہ معلوم مطابق علم ہے۔ بہر صورت مطابقت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح ارادہ میں مختار ماننا ہوگا اور یہی تقدیر ہے۔ پس (مسئلہ تقدیر پر) اِس اعتراض کا جواب کل عقلاء کے ذمہ ہے صرف اسلام ہی سے یہ مطالبہ کیوں رکھا جاتا ہے؟''

(ملفوظات: جلد ۱۴/ فیوض الخالق: ص ۶۱)

کا تعلق افعال عباد کے وقوع ہی کے ساتھ نہیں ؛ بل کہ ایک قید کے ساتھ ہے، یعنی وقوع باختیارِ ھِم [خدا کے ارادہ کا بندوں کے ساتھ وابستہ ہونا اِس شرط کے ساتھ ہے کہ بندہ کا فعل بندے کے اختیار سے ہوگا] ۔ پس جب تعلقِ ارادہ اُس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے [اور متعلق کا وجوب وہی افعالِ عباد کا وجود ہے ۔ چناں چہ ابھی معلوم ہوا کہ بندوں کے افعال میں اختیار کی قید لگی ہوئی ہے] تو اِس سے تو اختیار عباد کا اور وجود [اختیار کا] مؤکد ہو گیا، نہ کہ وہ منفی ہو گیا ہو اور یہ بہت ہی ظاہر ہے ۔ (۱)

---

(۱) **مشیت اور تقدیر:** ''مشیت دو ہیں مشیتِ عباد (بندوں کا اِرادہ و اِختیار ۔ف)، مشیتِ رب (رب کا اِرادہ و اِختیار ۔ف)۔ بندہ کے افعال بہ مشیت بندہ ہیں ؛ مگر وہ مشیت معلول ہے بہ مشیت رب (کہ بندہ کے افعال بندہ کے اِرادہ و اِختیار سے ہیں ؛ لیکن اُن کی علت رب کی مشیت ہے جس کی دلیل یہ آیت ہے ۔ف)۔ قال اللّٰہ تعالی : وَ مَا تَشَاؤُونَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ (پ : ۳۰، التکویر ۔ تم بدوں خدائے رب العالمین کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے ہو ۔ بیان القرآن جلد ۱۲) اور بندہ کے افعال بہ مشیت بندہ کہلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مشیت اول افعال کی علتِ قریب ہے ۔ اور مشیت رب علت بعیدہ ۔ اور نسبت علت قریبہ کی طرف کیا کرتے ہیں ۔ قدریہ اور جبریہ ایک مشیت کی طرف نظر کر کے بہک گئے ۔ اہل سنت والجماعت کی نظر دونوں مشیتوں پر ہے، صراط مستقیم پر قائم رہے ۔''

(ملفوظات جلد ۱۲ / مقالات حکمت جلد اول ص ۵۹)

مواخذہ اِسی لیے ہوتا ہے کہ : ''مواخذہ کے لیے فعل کا داخل تحت الاختیار ہونا شرط ہے ۔ (البتہ) یہ ضروری نہیں کہ اُس (فعل) کے شرائط موقوف علیہا (وہ شرائط جن پر یہ فعل موقوف ہے ۔ف) بھی داخل تحت الاختیار ہوں ۔''

سوال : کیا قسمت کی وجہ سے مجبوری ہے ؟ : اور اگر انسان کہے کہ میں قسمت کی وجہ سے مجبور تھا، تو '' کیا جواب ہے ؟

''جواب : یہ ہے کہ یہ مجبوری عمل کرنے کے بعد معلوم ہوئی ۔ جب گناہ کیا ہے اُس وقت قسمت کی خبر نہ تھی ۔

سوال : علم الٰہی کے خلاف ہونا محال ہے، تو کیا اِس وجہ سے بندہ مجبور ہو گیا ؟ : ''اور اگر کہا جائے کہ گو اُس کو علم تقدیر کا نہ تھا ؛ مگر واقع میں تو علم الٰہی اُس کے متعلق تھا اور اُس کا خلاف محال ہے ؟ تو اس طرح واقع میں مجبور ہوا ؟ ''

جواب : ''جواب یہ ہے کہ علم الٰہی اس طرح تھا کہ یہ شخص اپنے اختیار سے ایسا کرے گا ۔ تو اختیار منفی ہوا یا اور مؤکد ہو گیا ۔''

سوال : ''اگر چہ انسان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا ؛ لیکن خدا تعالی رحیم ہیں، اس لیے اگر اپنی رحمت سے ہوائے نفسانی کو پیدا ہی نہ کرتے (جس سے انسان اللہ کی نافرمانی کرتا) تو انسان کے لیے بہتر ہوتا ؟ '' =

ایک شبہہ اور اُس کا جواب:

اور یہ شبہہ [کہ] اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اِس مسئلہ [تقدیر] کے قائل ہیں وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی کاہلی کا اثر ہے، نہ کہ اِس مسئلہ کا۔ اگر اِس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا، تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بل کہ اگر غور

= جواب: ''خدا تعالیٰ کی متعدد صفات ہیں۔ از اں جملہ ایک صفت حکیم ہونا بھی ہے۔ اور ہر صفت کا ایک خاص ظہور ہے۔ پس جس طرح ہوائے نفسانی کا پیدا نہ ہونا مقتضائے رحمت ہے اُسی طرح اُن کا پیدا ہونا مقتضائے حکمت ہے۔''

سوال: ''وہ حکمت کیا ہے؟''

جواب؟: ''ہم کو اُس حکمت کی اطلاع نہیں ہے۔''

سوال: ''یہ زبردستی کا جواب ہے''

جواب: ''یہ جواب اگرچہ کم فہموں کے نزدیک زبردستی کا جواب معلوم ہوتا ہے؛ لیکن اصل جواب یہی ہے۔ البتہ اس جواب کی حقیقت سمجھنے کے لیے اِس کے قبل چند مقدمات کے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ جب تک وہ سمجھ میں نہ آئیں، اُس وقت (تک) اِس کی حقیقت سمجھنی مشکل ہے اور اُسی وقت تک یہ زبردستی کا جواب نظر آتا ہے۔'' اور وہ مقدمات وہی ہیں جن کا ذکر متن کی دو سطروں میں کیا گیا۔ حاصل اُس کا یہ ہے کہ ہر حادثہ اور ہر واقعہ کا تعلق خدا تعالیٰ کے علم اور ارادہ سے ہے۔ اور ارادہ میں ہر مخلوق کا خالق کی طرف احتیاج لازم ہے اور احتیاج میں اختیار جاتا رہتا ہے۔ اختیار کس طرح جاتا رہتا ہے؟ سطورِ ذیل میں اِس کی وضاحت ہے:

اہلِ سائنس اور مسئلہ تقدیر: ''جب انسان کے ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ تک پہنچتا ہے جس سے اہل سائنس بھی انکار نہیں کرتے اور بناء تقدیر کی یہی امر ہے جیسا اوپر بیان ہوا تو اہل طبعیات (اہل سائنس) کو تو تقدیر کا ضرور ہی قائل ہونا چاہیے۔ کیوں کہ وہ لوگ تو اس مسئلہ انتہاء الاختیاری الی غیر الاختیاری (''ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ تک پہنچتا ہے'') کو اِس حد تک عام مانتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے افعالِ اختیاری کو بھی اِس قاعدہ کا پابند کرتے ہیں۔ چنانچہ (خدا تعالیٰ کی۔ف) تخلیق اختیاری کو موقوف مانتے ہیں وجودِ مادۂ قدیم پر...... (اور مادہ کو) اختیارِ خداوندی سے خارج کہتے ہیں۔ گو اہل حق اس کے قائل نہیں۔ پس اِس تسلیم کردہ مسئلہ (''انتہاء الاختیاری الی غیر الاختیاری''۔ف) کی بنا پر اِن طبعیین کو تو ہم سے زیادہ قائلِ تقدیر ہونا چاہیے۔'' (ملفوظات جلد ۱۲ص ۱۵۹ تا ۱۶۰)

اور جب علم و عقل کی بنیاد پر ماننا ضروری ہوا، تو بے علمی اور بے عقلی کا کیا گزر؟

کر کے دیکھا جائے تو اِس [مسئلہ تقدیر] کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو، جب بھی کام شروع کردے، جیسا کہ صحابہ-کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو- باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے! اور یہی مضمون ہے اِس آیت کا (کَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً بِإِذْنِ اللهِ (البقرة:۲۴۹) (۱) اور حدیث میں قصہ مصرَّح [صراحت کے ساتھ] آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اِجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حَسْبِيَ اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْل [مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے] ، تو آپ نے فرمایا: اِنَّ اللّٰـهَ يَلُوم عَلَى الْعِجزِ فَاِذَا غَلَبَكَ اَمْرٌ فَقُل حَسْبِيَ اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْل۔ (سنن ابوداود ۳:۳۱۳-کتاب القضیة باب الرجل یحلف علی حقہ:)[اللہ تعالیٰ پست ہمتی پر ملامت فرماتے ہیں۔ہاں جب تم پر کوئی امر غالب آجائے، تو اُس وقت یہ کہو:[مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے]۔(۲)

---

(۱) [طالوت کے" (.....بعضے آدمی آپس میں) کہنے لگے کہ آج تو (ہمارا مجمع اِتنا کم ہے کہ اِس حالت سے) ہم میں جالوت اور اُس کے لشکر کے مقابلہ کی طاقت نہیں معلوم ہوتی، (یہ سن کر) ایسے لوگ جن کو یہ خیال (پیشِ نظر) تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے روبرو پیش ہونے والے ہیں۔کہنے لگے کہ کثرت سے (ایسے واقعات ہو چکے ہیں کہ بہت سی چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں پر خدا کے حکم سے غالب آگئی ہیں": ف]۔(البقرۃ: بیان القرآن جلد ۱)

(۲) "بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسئلہ تقدیر نے بے کار بنا دیا۔(لیکن یہ بالکل غلط ہے: ف) اِس کی مثال سمجھیے کہ جو مرہم جلے ہوئے کے لیے ہے وہ اس لیے ہے کہ اگر جل جاؤ، تو اُس کا استعمال کرو، نہ اِس لیے کہ اُس کے بھروسہ بدن کو جلا لیا کرو۔اِس ہی طرح مسئلہ قدر اس لیے ہے کہ اگر کوئی مصیبت آجاوے، تو اُس کا استعمال کرو۔نہ اس لیے کہ اُس کے بھروسہ مصیبت میں پھنسا کرو۔فقط" (حکیم الامت: ملفوظات جلد ۱۹-حسن العزیز جلد سوم ص ۳۷۹)

تدبیر اور تقدیر: "تدبیر اور تقدیر کی حقیقت کے باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کم ہمتی کو پسند نہیں فرماتے۔اول کوشش کرو جب بالکل عاجز ہو جاؤ تب کہو حسبی اللہ ونعم الوکیل۔اس میں حضور صلی اللہ علیہ=

البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا۔تو یہ خود دلیل صحیح عقلی ونقلی کا مقتضا ہے۔ اِس پر کیا ملامت ہوسکتی ہے؟ بل کہ اِس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہوتو وہ قابلِ ملامت ہے۔ایسا شخص [جو تدبیر کو مؤثر حقیقی نہیں سمجھتا] تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت، کہ نہ معطل ہے، نہ مؤثر حقیقی؛ پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا،تو تدبیر تو یہی کرے گا؛ مگر نظر اُس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی اور بزبانِ حال وہ [یوں] مترنم ہوگا:

کار زلفِ تست مشک افشانی اما عاشقان ☆ مصلحت را تہمتے برآہوئے چین بستہ اند

[مشک کی خوشبو پھیلانا تو تیری زلف کا کام ہے، گو عاشقوں نے یہ تہمت اپنی مصلحتوں اور حکمتوں کے تحت چین کے ہرن کے سر باندھ دی]

تقدیر کے متعلق سوال سے روکا کیوں گیا؟

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو اِس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے؟(۱)

وجہ اِس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے

= وسلم نے تعلیم فرمادیا کہ تدابیر اور رضا بہ تقدیر میں منافات (contradiction) نہیں۔اس طرح قرآن مجید میں مسئلہ تقدیر کی حکمت فرمائی ہے کہ لِکَیْلَا تَاسَوْا علی ما فاتکم۔(تا کہ جو چیز تم سے جاتی رہے،تم اُس پر رنج نہ کرو۔الحدید:۲۳۔بیان القرآن)اس میں یہ بھی بتلا دیا کہ تقدیر کا مسئلہ اس لیے تعلیم کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو ناکامی پر حسرت نہ ہو اور حسرت میں ہمت نہ گھٹے۔تو یہ مسئلہ ہمت بڑھانے کو سکھایا گیا تھا نہ کہ ہمت گھٹانے کو۔اب لوگ الٹا سمجھ گئے کہ کچھ نہ کرو ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاؤ۔یہ سب کم علمی کی بدولت گڑ بڑ ہو رہی ہے۔"

(حکیم الامت: ملفوظات: الافاضات الیومیہ: ج ۷ ص: ۲۲۳)

(۱) ترمذی ۴: ۴۴۳، کتاب القدر، ابن ماجہ ۱: ۳۳ باب فی القدر۔

دلیل کافی نہیں ہوتی؛ بل کہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہلِ وجدانِ صحیح [درست وجدان رکھنے والے] کم ہیں، اس لیے [تقدیر کے مسئلہ میں] کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے۔ اِس لیے مقتضا شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اِس سے روک دیا جاوے، جیسا شفیق طبیب مریضِ ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔ (۱)

---

(۱) تقدیر کے متعلق ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ: ''اگر لکھا ہوا بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ علم وقدرت کا تو ہر حادثہ سے تعلق ہے اس لیے جو ہو رہا ہے اُس کے خلاف ہر گز نہ ہوتا۔ قضیہ عقلیہ مسلمہ ہے ''الشيء مالم يجب لم يوجد'' (جو بات طے شدہ نہ ہو، اُس کا وجود نہیں ہوتا: ف) پھر اس وجوب پر جو اشکالات ہیں اُن کو نہ متکلمین حل کر سکے اور نہ فلاسفہ۔ یہی مسلہ ہے تقدیر کا جس کی کنہ (حقیقت: ف) کسی مخلوق کو معلوم نہیں۔ اسی لیے اِس میں خوض کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔ اور یہ وہ مسئلہ ہے کہ اِس کا انکشافِ تام جنت میں بھی نہ ہوگا۔ ہاں اِتنا فرق ہے کہ یہاں وساوس اور تردد ہوتا ہے جنت میں تردد اور وساوس نہ ہوں گے بوجہ غلبۂ محبت کے۔ اور اس مسئلہ میں (دنیا میں بھی۔ ف) شفا جب ہی ہوسکتی ہے کہ خدا تعالیٰ سے تعلق صحیح ہو جائے اور قیل وقال سے اور زیادہ شبہات پیدا ہوتے ہیں......''

(حکیم الامت: م''الافاضات'' ج۲ص۲۸۲تا۲۸۳)

ارادہ باری تعالیٰ اور مشیتِ خداوندی: ذیل کا سوال وجواب بھی نہایت کارآمد ودلچسپ ہے:

سوال: ''جب کہ کل امور اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں، پھر انسان کے مجبور نہ ہونے کی کیا وجہ؟

جواب: جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں اُن کے صدور کے وقت اختیار بہ معنی اِنْ شَاءَ فَعَلَ وَاِنْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ (اگر چاہے کرے، اگر چاہے، نہ کرے۔ ف) کا وجود تو وجداناً وفطرۃً ایسا بدیہی بل کہ محسوس ومشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اس کے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے، تو اُس پر قادر نہیں۔ اس لیے اِس کا تو انکار ہو نہیں سکتا۔ اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدورِ افعالِ اختیاریہ کی۔ اور اِس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اِس اختیار کی صفت بھی اور اِس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے۔ اِس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد اِن کا عدم وقوع قدرتِ عبد سے خارج ہے۔ اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی۔ پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہوگیا۔ اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہوگیا۔ اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ یہ کہہ کر کہ لَا جَبْرَ اَیْ مَحْضاً وَلَا قَدَرَ اَیْ مَحْضاً وَلٰكِنَّ الْاَمْرَ بَيْنَ بَيْنَ (نہ صرف جبر ہے اور نہ ہی صرف قدر ہے=

....

=: بلکہ معاملہ بین بین ہے:ف) سَنی = ہوگیا۔'' وَهذه الْعِلَّةُ كَافٍ شَافٍ اِنْ شَاءَ اللهُ تعالىٰ۔ وَهذَا معنى ماقالُوْا اِنَّ الْعَبْدَ مُخْتَارٌفِى الْفِعْلِ مَجْبُوْرٌ فِى الْاِخْتِيَارِ وَلَايَجُوْزُ الْخَوْضُ فِى الْمَسْئَلَةِ بِاَكْثَرِ مِنْ هذا لِكَوْنِه عَالِيًامِّنَ الْعُقُوْلِ الْمُتَوَسِّطَةِ۔ واللّٰہ اعلم''۔(۶/ ذی قعدہ ۱۳۴۱۔ بوادر النوادر جلد ا ص ۹۲)

(ترجمہ: یہ وجہ مسئلہ سمجھنے کے لیے کافی ہے اور شبہہ کے روحانی مرض سے شفا دینے والی ہے۔ اور یہی معنی ہیں اُس قول کے جسے محققین نے بیان کیا ہے کہ بندہ کام کے کرنے میں مختار ہے اور اختیار میں مجبور ہے۔ اور چوں کہ یہ مسئلہ اوسط درجہ کی عقلوں کی پرواز سے بلند ہے، اس لیے جتنا ذکر کیا گیا اُس سے زیادہ غور وخوض کرنا جائز نہیں۔ ۶/ ذی قعدہ ۱۳۴۱: ف)

اسی حقیقت کو حضرت علیؓ نے دل نشیں تعبیر میں ذکر کیا ہے:''ایک شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مسئلہ جبر و اختیار کا دریافت کیا۔ فرمایا کہ ایک پیر اٹھا کر کھڑا ہو جا۔ اس نے ایک پیر اٹھا لیا۔ پھر فرمایا کہ دوسرا پیر بھی اٹھا لے۔ بھلا دوسرا پیر کس طرح اٹھ سکتا تھا۔ اُس نے عرض کیا کہ حضرت دوسرا پیر تو نہیں اٹھ سکتا۔ فرمایا کہ بس یہی کیفیت بندہ کے اختیار کی ہے کہ اتنا تو اختیار ہے اور اتنا اختیار نہیں۔ نہ پورا مختار ہے نہ پورا مجبور۔ سبحان اللہ! کس خوبی اور آسانی سے اس نازک مسئلہ کو ذہن نشین فرمادیا۔ صحابہؓ کے علوم کی یہ حالت تھی۔''(ملفوظات جلد ۱۶۔ حسن العزیز جلد اول ۲۸)

[۱۲] انتباہ دوازدہم

متعلق ارکانِ اسلام وعبادات

[Regarding the Pillars of Islam and the Modes of Worship]

[تمہید: جدید تعلیم یافتہ جماعت میں خصوصیت سے یہ مرض عام ہے کہ وہ شرعی احکام کی وجہ اور حکمت اپنی رائے سے تراش کر اُنہیں شریعت کا دارومدار سمجھنے لگتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً وضو کی علت نظافت، زکوٰۃ کی علت ایسے لوگوں کی دست گیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں، حج میں تمدنی اجتماع، دعا میں نفس کی تسلی اور اللہ کا کلمہ بلند کرنے میں امن و آزادی کو مصلحت قرار دے کر جب اُن مصلحتوں کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصلحتیں دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکنے کی امید ہوئی، تو اُن احکام کو لایعنی قرار دے لیا۔ چناں چہ وضو میں جب اپنے کو صاف ستھرا دیکھا، تو بے وضو نماز شروع کردی۔ اِس طریقہ میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: ''اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟'' اِس میں بہت بڑا فتنہ یہ ہے کہ اِن مصلحتوں کا محرک دنیاوی فوائد ہیں جو در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار کی طرف لے جاتے ہیں: ف]

غلطی ۱- شریعت کے احکام کو مقصود نہ سمجھنا

متن- بعض نے اِن میں یہ غلطی کی ہے کہ اِن احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا؛ بل کہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر اُن حِکَم [حکمتوں] کو مقصود سمجھا۔(۱) اور اِن حکمتوں اور مصلحتوں [raison d'etre] کو دوسرے طُرُق [طریقوں اور ذریعوں] سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر اِن احکام کی ضرورت نہیں سمجھی۔ مثلاً: ۱- نماز [ritual prayer] میں تہذیبِ اخلاق [moral discipline] کو۔(۲)

---

(۱) ''لوگوں کے مذاق مختلف ہیں، ایک مذاق یہ ہے کہ عبادات تو حقوق اللہ ہیں اور اُن میں حق تعالیٰ کو تصرف کا اختیار ہے اور اُس کے احکام کا نام دین ہے۔.... دوسرا مذاق یہ ہے کہ.... احکام اور عبادات میں حق تعالیٰ کے تصرف کو نہیں مانتے اور اُس کے معنی میں نے بیان کر دیے ہیں کہ گو زبان سے اس تصرف کا انکار نہیں کرتے اور حق تعالیٰ کو حاکم مانتے ہیں؛ مگر ان احکام کی بنا اپنے اختراعی مصالح پر مانتے ہیں جس سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ حق تعالیٰ کو کسی حکم کا اختیار نہیں ہے؛ بل کہ حکم ہمیشہ مصلحت کے موافق ہوتا ہے اور مصلحت ہی پر احکام کی بنا (اور مدار: ف) ہے۔'' (اشرف التفاسیر جلد۲ ص ۱۴۸)

☆ خواجہ الطاف حسین حالی لکھتے ہیں کہ: دینِ فطرت وہ ہے کہ اُس میں عبادت'' کا بڑا مقصد اخلاق کی تہذیب اور نفس انسانی کی تکمیل ہو۔'' اِس پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں: ''......مذہب کا یہ تصور یورپ میں انیسویں صدی میں مقبول ہو چکا تھا، حالی سوچے سمجھے بغیر وہی بات دہرا رہے ہیں۔ اگر اخلاق کی تہذیب ہی انسانیت کا درجہ کمال ہے تو یہ مقصد مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ء) سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک مغربی مفکر یہ کہتے آئے ہیں کہ اخلاق کی تہذیب کا واحد طریقہ جبلت کی بے روک ٹوک پیروی ہے۔ آخر اس مشورے پر کیوں نہ عمل کیا جائے؟ معلم اخلاق مولانا حالی کو ذرا بھی احساس نہ تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کی بھی جڑ کاٹ رہے ہیں۔'' (سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت)

حکیم الامت فرماتے ہیں: حکمتوں کو مقصود سمجھنا اور خود ان شرعی احکام کو مقصود بالذات نہ سمجھنا بڑی لغزش ہے۔ ''احکام نکاح، طلاق وغیرہ میں جابجا اِتَّقُوا اللّٰہ اور حدود اللّٰہ اور سمیع علیم اور عزیز حکیم اور بصیر اور خبیر اور ھُمُ الظّٰلِمُوْن اور فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہ وغیرہا کا آنا- جو کہ مُشْعِر ہیں [احساس کراتے ہیں: ف] مخالفت کی حالت میں وعید پر- دلیلِ قطعی ہے کہ یہ سب احکام شریعت میں مقصود اور واجب ہیں۔'' (بیان القرآن ص ۱۴۳، ۱۴۴)

(۲) نماز کی حکمت اور اُس کا ثمرہ تہذیبِ اخلاق کو سمجھنا درست نہیں کیوں کہ ''اعمال کے لیے کوئی ایسا ثمرہ نہیں جس =

۲- اور وضو [Ritual Ablution] میں صرف تنظیف [صاف ستھرا رہنے، Cleanliness] کو۔(۱)

= کے اعتبار سے ان اعمال کو مقصود بالعرض اور ثمرہ (یا کسی حکمت) کو مقصود بالذات کہا جائے؛ بل کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزائے صلوۃ مقصود بالذات ہیں..... نماز کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی محبوب عاشق سے کہے کہ ہم کو دیکھو اور ہم سے باتیں کرو۔ ہرچند کہ دیکھنا اور باتیں کرنا ایک عمل ہے، مگر ایسا عمل ہے کہ خود ہی عمل ہے اور خود ہی ثمرہ مقصود ہے اس سے کوئی اور ثمرہ مقصود نہیں........ نماز قیام وقعود ورکوع وسجود وقرأت سے مرکب ہے اور ان ارکان کے ساتھ تسبیح وتقدیس وتکبیر وذکر بھی لگا ہوا ہے، یہ نماز کے اجزا ہیں (اور یہ سب مقصود ہیں: ف)۔ اب بتلایئے! اگر نماز فرض نہ ہوتی تو جو چیزیں نماز کے اندر ہیں کیا آپ ان کو نہ ڈھونڈھتے یقیناً آپ خود ان کو ڈھونڈھتے اور ان کی طلب وتلاش میں عمر ختم کر دیتے۔'' (اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۴۵ تا ۴۶)

عربی داں گریجویٹ کا کارنامہ: ایک عربی داں گریجویٹ نے یہ تحقیق کر ڈالی کہ ''نماز کی مخصوص صورت صرف مسجدوں میں جماعت کے ساتھ پڑھنے والوں کے لیے ہے، علیحدہ اور منفرد اشخاص کے لیے یہ مخصوص صورت واجب نہیں، بل کہ محض دل سے یادِ خدا کر لینا کافی ہے۔'' بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ میں الہ آباد یونیورسٹی کے لکچرار جناب نعیم الرحمن کا یہ اقتباس ذکر کرنے کے بعد علامہ سید سلیمان ندویؒ تحریر فرماتے ہیں:

''سوچنے کی بات ہے کہ یہ گمراہیاں اور غلطیاں کیوں پیش آ رہی ہیں، اس لیے پیش آ رہی ہیں کہ کتاب کے ساتھ ''سنت'' کو نہیں لیا جاتا، یہی غلطی گزشتہ معتزلہ نے بھی کی، اور اب موجودہ معتزلہ بھی کر رہے ہیں.... سوال یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر صرف الفاظِ قرآنی القا ہوئے یا اُن کے معانی بھی القا ہوئے... اور اگر آپ نے اُس کے معانی ومطالب اور تشریحات اپنے پیروؤں کو بتائے، تو وہ کیا ہوئے اور کہاں ہیں؟ اور کیوں کر مٹ گئے اور کب مٹ گئے؟ اور و انا لہ لحافظون۔ ہم ہیں اس کی حفاظت کرنے والے، کا وعدہ کیا ہوا؟....''

(مقالاتِ سلیمان (۳) ص ۲۷۶ تا ۲۸۳ بہ حوالہ معارف اکتوبر ۱۹۲۷ء: ''لفظ صلوۃ قرآن شریف میں'')

(۱) **وضو میں صرف تنظیف:** وضو سے مقصود تنظیف تو ہو نہیں سکتی۔ اس کو ایک مثال سے سمجھیے: ''یہ بات ثابت ومسلم ہے کہ خدا کی پیدا کردہ ادویہ میں مصالح واغراض متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی اس (خدا) کے احکام میں بھی متعدد حکمتیں و اسرار مُوَدَّع (ودیعت کیے گئے) ہیں؛ چناں چہ ایک ایک جڑی بوٹی اور دوا میں اُس نے صدہا اوصاف وخواص رکھے ہیں، حتی کہ ایک ہی دوا سے کئی کئی امراض کا دفعیہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جس قدر وضو کی حکمتیں واسرار ہم بیان کریں گے وہ سب اُس میں پائی جاتی ہیں؛ بل کہ اور بھی بہت سی حکمتیں اُس میں اور دوسرے احکام میں ایسی بھی ہیں جہاں تک =

۳- اور روزے میں تعدیلِ قوتِ بہیمیہ [حیوانی قوت اعتدال پر لانے Control over animal energy] کو۔(۱)

= ہمارا علم نہیں پہنچا۔'' لیکن مقصود وہ حکمتیں نہیں ہیں؛ بل کہ خود طاعات ہیں۔ اور طاعات میں بھی اصل مقصود، امتثالِ امر نیز وسیلہ و ذریعہ کے درجات کو واضح کیا گیا ہے۔ چناں چہ: ''وضو سے جب تک نماز نہ پڑھی جاوے اس وقت تک دوسرا وضو مکروہ ہے۔ کیوں کہ جب اِس نے غیر مقصود کو ادائے مقصود سے پہلے مکرر کیا، تو اس نے غیر مقصود کو مقصود بنالیا اور یہ حد سے تجاوز ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ۲۳ کمالات اشرفیہ: ۱۱۹)

(۱) **روزے میں تعدیلِ قوتِ بہیمیہ کو مقصود سمجھنا:** روزہ سے یہ کہہ کر بری نہیں ہو سکتے کہ روزہ تہذیب نفس کے لیے ہے، ہم تو خود مہذب ہیں۔ اس لیے کہ اول تو یہ کہنا غلط ہے کہ ہم مہذب ہیں اور دوسرے تہذیب نفس روزہ کی حکمت ہے نہ کہ بناو علت۔ (اشرف التفاسیر ج ۲ ص ۳۱۹)

ایک ملحد کا صرف تین روزے ماننا: ''آج کل ایسی خود رائی ہے کہ دین میں بھی جو جس کی سمجھ میں آتا ہے تراش خراش کرنے کو تیار ہے اور اس بیا کی کو دیکھیے کہ جو سمجھ میں آجائے اُس میں کسی سے مشورہ بھی نہیں کرتے۔ گویا جواُن کے دل میں آتا ہے وہ وحی قطعی ہوتی ہے۔'' (نعوذ باللہ)

ایک شخص نے دعوی کیا ہے کہ روزے اسلام میں صرف تین ہیں اور ایسا خبط ہوا کہ اِس کو اشتہار میں چھاپ دیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن کریم میں کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کے آگے فرمایا اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ اور اَلْقُرْآنُ یُفَسِّرُ بَعْضُہٗ بَعْضًا ۔ یہی لفظ دوسری جگہ بھی ہے وہاں جو مراد ہے وہی یہاں بھی لینا چاہیے۔ دوسری جگہ یہ ہے وَاذْکُرُوْا فِیْٓ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ ، یہ حج کے بیان میں ہے۔ اور اِس سے مراد گیارہویں بارہویں اور تیرہویں تاریخ ہے۔ تو روزہ بھی اِنہیں دن کا ہوا۔ باقی مولویوں کی گھڑت ہے۔'' یہ روزے کے تین ہونے کی دلیل ہے۔'' نہ معلوم یہ شخص لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ میں کیا مراد لے گا۔ شاید یہود کا یہ عقیدہ تھا کہ صرف گیارہویں بارہویں تیرہویں کو عذاب ہوا کرے گا۔ سو یہ بالکل خلاف واقع ہے۔ اپنے زعم میں دل خوش کر لیا اور سیاق وسباق سب کو بگاڑ دیا۔ فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ اور شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْاٰنُ وغیرہ سب سے آنکھ میچ لی۔

اور ان احمقوں کے یہاں حدیث کوئی چیز نہیں۔ قطع نظر حدیث کے ساتھ عقیدہ رکھنے کے (تاریخی امور میں: ف) تاریخ کے مرتبہ میں تو اِس کو ماننا چاہیے اور اِس کا قائل ہونا چاہیے کہ صحابہ نے اور جمہور امت نے تیس روزے رکھے۔ کیا آج تک کسی نے بھی قرآن کے مدلول کو نہیں سمجھا؟ ان بیوقوفیوں اور خود رائیوں کا کوئی جواب کہاں تک دے۔ لطف یہ ہے کہ کوئی کیسی ہی بدیہی البطلان بات کہے اُس کے بھی متبع کچھ نہ کچھ لوگ ہو جاتے ہیں۔ بل کہ حق کے متبع جلد نہیں ہوتے اور باطل کے منہ سے نکلنے کی دیر ہے کہ متبع موجود ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۰- حسن العزیز جلد چہارم ص ۶۲)

۴- اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں۔(۱)

۵- اور حج میں اجتماعِ تمدنی اور ترقی وتمرنِ تجارت [سوشل اِجتماع، قوم کی بہبودی وترقی اور تجارت کے فروغ دینے Collective gathering for the furthernace of trade, commerce, culture and for encouraging "progress"] کو۔(۲)

۶- اور تلاوتِ قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو۔(۳)

---

(۱) زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں: بعض ''دانشمندوں'' نے زکوۃ سے اسی کو مقصود سمجھ لیا؛ حالاں کہ یہ مقصود نہیں۔ پھر اسے مقصود سمجھنے میں نفس کے لیے ایک سہارا ہے کہ اگر یہ مقصود کسی اور طریقہ سے حاصل ہو جائے تو زکوۃ کے تمام احکام کا اپنے کو مکلف ہی نہ سمجھے اور حکم شریعت سے راہِ فرار اختیار کرنے کا ایک حیلہ مل جائے۔ البتہ علمائے شریعت نے اس باب میں جو مصالح بیان کئے ہیں انہیں حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی تصنیف "المصالح العقلية للاحكام النقلية" میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(۲) حج کے متعلق: حج کے متعلق ''قرآن کریم کا ارشاد ہے لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ (الحج، پ۱۷ ع۱۱) تاکہ حاضر ہوں اپنے منافع کے پاس، یہ عام ہے خواہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اور دینی منافع میں تو بہت بڑا نفع یہ ہے کہ وہاں طاعت کرنے کی کتنی بڑی فضیلت ہے اور دنیوی نفع یہ کہ بہت سی آبادی ہوگی اس میں تجارت کریں گے، زراعت کریں گے اور بہت سے فائدے اٹھائیں گے؛ مگر فرق اُس مقام کی تجارت میں اور یہاں کی تجارت میں یہ ہے کہ (وہاں) الاعانة علی الدین (دین کی اعانت کے لیے) ہونا چاہیے یعنی حج میں تجارت کا مال ساتھ لے جانے میں نیت یہ ہو کہ اگر مال ہوگا اطمینان رہے گا، ورنہ پریشانی ہوگی۔ (لیکن یہ تجارت وترقی اور اجتماع حج کا مقصود نہیں ہیں۔ کیوں کہ۔ف) بھلا حج تو عبادت ہے اس میں دنیا کیا مقصود ہوتی! جہاں کسب دنیا کا بھی ذکر ہے وہاں بھی اس کو مقصود نہیں ہونے دیا (بل کہ) اس کے ساتھ ہی دین کے مقصود بنانے کا حکم دیا۔ چناں چہ جمعہ کے باب میں جہاں فرمادیا: ﴿فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ﴾ (پھر جب نماز جمعہ پوری ہو چکے، تو اُس وقت اجازت ہے۔ تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کی روزی تلاش کرو) اسی کے ساتھ یہ فرمادیا: وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا ''خوب کثرت سے اللہ کا ذکر کرو''۔

(الجمعہ: پ۲۸ ع:۱۲ اشرف التفاسیر جلد ۱ ص۷۲)

(۳) تلاوت قرآن: ''کیرانہ میں پانچ گھنٹہ وعظ ہوا......۔ اُس میں یہ ثابت کیا تھا کہ خود الفاظِ قرآن بھی مقصود ہے، =

۷- اور دعا میں صرف نفس کی تسلی [Satisfaction of the Soul] کو۔(۱)

= قطع نظر معنی ؛ بل کہ الفاظ سے گذر کر میں نے یہ ثابت کیا کہ نقوش بھی مقصود ہیں۔ الفاظ ونقوش دونوں کے مقصود ہونے کو ایک ہی آیت سے ثابت کیا تھا: تلك الكتاب و قرآن مبين ۔ میں نے کہا کہ کتاب کے معنی ہیں لکھی ہوئی چیز اور قرآن کے معنی ہیں پڑھنے کی چیز۔ کتاب کے لفظ سے نقوش کا مقصود ہونا اور قرآن کے لفظ سے الفاظ کا مقصود ہونا ثابت کیا تھا۔ اس کے سمجھانے میں کسی قدر دیر لگی تھی کہ جو چیز لکھی ہوئی ہوتی ہے وہ الفاظ نہیں ہوتے بل کہ نقوش ہوتے ہیں۔ اہلِ علم تو اس کو خوب سمجھتے ہیں؛ لیکن عوام سمجھتے ہیں کہ الفاظ ہی لکھے جاتے ہیں اس لیے اس کی تقریر میں کچھ دیر لگی تھی۔ (الفاظ، لفظ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں پھینکنا۔ زبان سے جو آواز نکالی جاتی ہے اُسے 'الفاظ' کہتے ہیں۔ف) وعظ میں بہت مجمع تھا اور نہایت اشتیاق کے ساتھ پانچ گھنٹے تک بیٹھے ہوئے وعظ سنتے رہے۔

الفاظِ قرآن کے مقصود ہونے کا بیان اس لیے کیا تھا کہ آج کل جدید تعلیم یافتہ لوگ الفاظ کو مقصود نہیں سمجھتے محض معنی کو مقصود سمجھتے ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷- حسن العزیز جلد ۱ ص ۲۲۰) چناں چہ حکیم الامت مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک خط میں کسی نے یہ لکھا تھا کہ: ''کلام کا بلا معنی پڑھنا لا حاصل ہے بر بنا آیت: منهم اميون لا يعلمون الكتاب .[ترجمہ: اور اُن (یہودیوں) میں بہت سے نا خواندہ (بھی) ہیں جو کتابی علم نہیں رکھتے لیکن (بلا سند) دل خوش کن باتیں (بہت یاد ہیں) اور وہ لوگ اور کچھ نہیں (ویسے ہی بے بنیاد) خیالات پکا لیتے ہیں۔'' (البقرۃ: بیان القرآن جلد ۱، ص ۴۳)] ''افسوس لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ خود رائی اس درجہ ہوگئی ہے کہ کلامِ مجید ہی کو اڑانا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو جواب لکھنے سے کچھ نفع نہیں؛ لیکن اس لیے لکھ دیتا ہوں کہ شائد اوروں کو ان کی تقریر سے شبہ پڑ جائے، چناں چہ جواب لکھ دیا گیا کہ اس میں ان یہود کی تقبیح (خرابی اور برائی کا ذکر) ہے جو نہ علم کو ضروری سمجھتے تھے، نہ عمل کو۔ پس اس کی مذمت ہے نہ کہ ترجمہ نہ جاننے کی۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ج ۶ ص ۱۱۴)

(۱) ''دعاء صرف امور غیر اختیاریہ کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ عام خیال ہے کہ جو امر اپنے اختیار سے خارج ہوتا ہے وہاں مجبور ہو کر دعا کرتے ہیں، ورنہ تدبیر پر اعتماد ہوتا ہے۔ بل کہ امور اختیاریہ میں بھی دعاء کی سخت ضرورت ہے اور ہر چند کہ اُن کا وجود اور ترتب بہ ظاہر تدبیر اور اسباب پر مبنی ہے؛ لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے خود ان اسباب کا جمع ہو جانا واقع میں غیر اختیاری ہے اور اس کا بجز دعاء اور کوئی علاج نہیں۔ مثلاً کھیتی کرنے میں ہل چلانا، بیج بونا وغیرہ تو اختیاری ہے مگر کھیتی اُگنے کے واسطے جن شرائط اور اسباب کی ضرورت ہے وہ اختیار سے باہر ہیں۔ مثلاً یہ کہ پالا نہ پڑے یا اور کوئی ایسی آفت نہ پڑے جو کھیتی کو اگنے نہ دے۔ اس لیے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ "اَفَرَءَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ" الخ ۔ (ترجمہ: اچھا پھر یہ بتلاؤ تم جو کچھ (تخم وغیرہ) بوتے ہو اُس کو تم اُگاتے ہو یا ہم اُگاتے =

۸- اور اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی [Peace and Freedom] کو مصلحت قرار [دیا]۔(۱)

= والے ہیں۔(یعنی زمین میں ڈالنے میں تو تم کو کچھ دخل ہے بھی؛ لیکن اُس کو زمین سے نکالنا یہ کس کا فعل ہے)(الواقعۃ: ع ۱۵۔ بیان القرآن ج ۱۱ص ۹۹) پھر سب کو احتیاج ہے تخلیقِ مشیت خداوندی کی اور صاف ظاہر ہے کہ وہ عباد (بندوں) کے اختیار میں نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ امور اختیاریہ میں بھی تدابیر اور کسب کے ساتھ دعاء کی ضرورت ہے خصوصاً جب کہ اِس پر نظر کی جائے کہ ہم جن کو اسباب سمجھتے ہیں وہ بھی درحقیقت برائے نام ہی اسباب ہیں، ورنہ اصل میں ان میں بھی وصف سببیت بہ معنی تاثیر محل کلام میں ہے؛ بل کہ احتمال ہے کہ عادۃ اللہ اس طرح جاری ہو کہ اُن کے تلبس و اقتران (شامل ہونے) کے بعد حق تعالیٰ اس اثر کو ابتداءً پیدا فرما دیتے ہوں اور جب چاہیں اثر مرتب نہ فرمائیں۔''

''ہر تدبیر میں انسان اپنے جیسے عاجز کے سامنے احتیاج کو ظاہر کرتا ہے خواہ قالاً یا حالاً اور دعا میں ایسے سے مانگتا ہے جو سب سے زیادہ کامل القدرۃ ہے اور جس کے سب محتاج ہیں۔ اور عقل سے پوچھو تو وہ یہی کہے گی کہ جو سب سے قادر ہے اُسی سے مانگنا اکمل وانفع ہے پس یقیناً یہ تدبیر (دعا) ہر تدبیر سے بڑھ کر ہے۔ کیوں کہ اور تدابیر بھی حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہی کامیاب ہو سکتی ہیں تو جو شخص حق تعالیٰ سے مانگے گا وہ ضرور کامیاب ہوگا۔''

''دعا میں ایک امتیاز یہ ہے کہ دین و دنیا دونوں منافع کو جامع ہے یعنی تدابیر دنیا میں سے یہ بھی ایک تدبیر ہے اور سب سے بڑی تدبیر ہے۔ اور دوسرا امتیاز یہ ہے کہ دعا ہر حال میں- گو دنیا ہی کے لیے مانگی جائے بشرطیکہ ناجائز اور حرام شے کی دعا نہ ہو- ثواب و عبادت ہے۔ دیگر عبادات میں اگر دنیا کی آمیزش ہو جائے تو وہ عبادت نہیں رہتیں۔ اور اگر مقصود ہی دنیا ہو پھر تو بطلان عبادت ظاہر ہے۔ مگر دعا سے اگر دنیا ہی مطلوب ہو جب بھی وہ عبادت ہے۔ کیوں کہ دعاء میں عبادت کی شان ہر حالت میں باقی رہتی ہے۔''(ملفوظات جلد ۲۷، ۲۸ص: ۴۷۲۔ جلد ۲۱: ۱ص ۸۳)

(۱) اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود ایسا امن و آزادی نہیں ہے کہ مل مل کر رہتے رہیں اور برپا شدہ لادینی تمدن و اباحیت زدہ اصولوں پر مبنی ترقی میں سب قوتیں صرف کر دی جائیں اور عقائد کا اور دین کا جنازہ نکلتا رہے بل کہ اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ اللہ و رسول کے مخالفین کے ساتھ دوستی نہ کی جائے، اہل باطل سے صاف بے زاری ہو جس کے لیے مقاتلہٗ حربیین اور حفاظت خود اختیاری کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ''جیسے اتفاق مستحسن ہے ایسے ہی کبھی نااتفاقی بھی مستحسن ہے۔ پس جو لوگ خدا تعالیٰ کے احکام چھوڑنے پر اتفاق کریں اُن کے ساتھ نااتفاقی کرنا اور مقابلہ کرنا محمود ہے''۔

(اشرف التفاسیر جلد ۴ص ۵۹)

غلطی ۲- شرعی احکام کو لایعنی قرار دینا

[شرعی احکام کی مذکورہ مصلحتوں کو مقصود قرار] دے کر جب اِن مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں [تو دوسری غلطی یہ کی کہ] اُن حالتوں میں اِن احکام کو لایعنی قرار دیا۔ اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا [کہ مصلحتیں خاص اسباب پر موقوف نہیں ہوتیں، تو] پھر مصالح کے حصول [یا بِن] کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل اُن کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ (۱) اِس کا مفصل ردانتباہِ سوم [متعلق نبوت] کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے؛ مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

حکمت تراشنے کی خرابی: ۱- احکام میں تبدیلی:

اور کبھی اِس [تلاشِ حکمت] میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا، جیسا [کہ] اِس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اِس سے محض اِنفاق [خرچ کرنا] تھا۔ اُس وقت بہ وجہِ مواشی [Cattle] ہونے کے، اِس کی یہی صورت تھی [یعنی عہدِ صحابہ میں جانور ہی کثرت سے دستیاب تھے، اس لیے قومی ہمدردی کا جذبہ بروئے کار لانے کی سہل صورت قربانی تھی]۔ اب روپیہ کی حاجت ہے، [لہٰذا] اب اِس [قربانی] کی صورت بدل دینا چاہیے۔ (۲)

---

(۱) ''مصالح بیان کرنے میں جیسا اس وقت اہلِ تقریر کی عادت ہوگئی ہے ایک بڑی خرابی بھی ہے۔ مثلاً نماز کے مصالح بیان کیے جاتے ہیں کہ اس سے اتحاد بین الجماعۃ مقصود ہے۔ سو اس میں خرابی یہ ہے کہ اگر یہ مصالح کسی وقت دوسری صورت سے حاصل ہونے لگیں گے تو وہ اصل نماز کو خیر باد کہہ کر الگ ہو جائے گا۔ مثلاً کلب میں جمع ہونے سے یہ مصالح حاصل ہو جائیں تو وہ کلب گھر کو اللہ کے گھر پر ترجیح دے گا۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج اول ص ۳۱۸)

(۲) انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اس قسم کی باتیں کثرت سے کہی گئیں اور مضامین بھی لکھے =

۲: ہر جگہ حکمت نکل بھی نہیں سکتی:

پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی؟ کیا کوئی شخص اعدادِ رکعات کی حکمت بتلاسکتا ہے؟ اور اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی، تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء [Thinkers and Philosophers] ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

۳: مقصودیتِ آخرت کا اِنکار:

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو اِن مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں [جو دنیا کے مقصود ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں] درپردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار [denial of the good of the other world] ہے۔(۱)

= گئے۔ مورخ شبلی کی ایک تحریر اخبار دکیل امرتسر اور مسلم گزٹ لکھنو میں شائع ہوئی جس میں انہوں نے یہ رائے دی تھی کہ: ''قربانی کرنے کے بجائے اگر اُس کی قیمت مجروحینِ ترک کی اعانت کے لیے دی جائے تو میرے نزدیک جائز اور موجودہ حالات میں زیادہ موجبِ ثواب ہے۔''

شبلی کی اس ذاتی رائے کے مطابق مفتیِ ندوہ مولانا عبداللہ ٹونکی نے فتوی دے دیا تھا جس کی مفصل ومدلل تردید حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے فرمائی تھی۔ اپنے مضمون میں مفتیِ ندوہ کو خطاب کرتے ہوئے دوٹوک الفاظ میں حضرت سہارن پوری رحمہ اللہ نے فرمایا:

''مولانا یہ زمانہ نہیں کہ ہر شخص جو چاہے لکھ دے..... اس وقت اگر کوئی علامہ بھی بے کینڈے کی کوئی بات کہے تو مدارس کے طلبہ تک اُس کی تنقید میں حصہ لیں گے..... مولوی شبلی صاحب ایک مؤرخ ہونے کی حیثیت سے علامہ مشہور ہیں، بایں وجہ کہ مورخ کو ہر ایک رطب ویابس فراہم کردینے کی گنجائش ہے..... مگر ایک فقیہ ومفتی آج کسی قولِ ضعیف پر فتویٰ دے کر مطاعن واعتراضات سے محفوظ نہیں رہ سکتا؛ لہٰذا مفتی کو مورخ کی تقلید شایاں نہیں۔'' (دیکھیے: فتاویٰ خلیلیہ مظاہر علوم سہارنپور ص ۲۱۴ تا ۲۲۱۔ یہ اہم دستاویز مفتی مجد القدوس خبیب رومی کے ذریعہ بہم پہنچی۔ وللہ درہ)

(۱) ''ایک تحصیل دار صاحب نے مجھ سے سوال کیا کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جانا تو عقل میں آتا ہے یہ حکم تو عقل =

= کے موافق ہے؛ مگر جہاں ہو وہاں سے نہ جانا عقل میں نہیں آتا۔ یہ حکم عقل کے موافق نہیں معلوم ہوتا: بل کہ نہ جانے میں تو خطرہ میں پڑنا ہے۔ میں نے کہا کہ پہلے میرے ایک سوال کا جواب دیجیے، تب میں آپ کو جواب دونگا، وہ یہ کہ: سپاہی کا میدان کارزار سے پشت دیکر بھاگنا کیوں جرم ہے؟ حالانکہ وہاں بھی ہلاکت تقریباً یقینی ہے، کبھی اس پر بھی آپ کو شبہ ہوا اور اعتراض کیا کہ عقل میں نہیں آتا۔ وجہ، جرم کی صرف یہ ہے کہ سلطنت نے بیس پچیس روپیہ (یا ایک آدھ لاکھ روپے مثلاً۔ف) مہینہ دیکر اس کی جان کا سودا کرلیا۔ سوحق تعالیٰ تو جان کے مالک ہیں، کیا ان کو اس قانون کا حق نہیں (کہ اپنے حکم سے جاری کی گئی کسی وبا، کسی جنگ میں فرار سے روک دیں)؟ سمجھ گئے پھر دم نہیں مارا۔ یہ حالت ہے کہ دو واقعے باہم نظیر، شریعت پر شبہ، دنیوی رسم پر شبہ نہیں۔ ان لوگوں کی سمجھ اور عقل اور تمام دماغی قوت صرف احکام اسلام ہی پر اعتراضوں میں ختم ہوتی ہے، وجہ وہی ہے کہ قلوب میں اللہ اور رسول کی عظمت اور احترام نہیں۔ اسی وجہ سے شبہات اور اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔ سو اس کی اصلاح سوال و جواب سے نہیں ہوسکتی۔ اس کا صرف ایک ہی علاج ہے وہ یہ کہ چند روز کسی کامل کی صحبت میں رہیں.... چند روز میں کایا پلٹ ہوجائے گی اور اللہ و رسول کی عظمت پیدا ہوکر سب شبہات اور اعتراضات کا چشمہ ہی بند ہوجائے گا۔'' (حکیم الامت: م. الافاضات: ج ۸ ص ۱۷۳ تا ۱۷۴)

''جو لوگ مصالح مخترعہ کو بناء: احکام شرعیہ تعبدیہ کی قرار دیتے ہیں اُن کا رد اس آیت سے ہوتا ہے کہ:

۱- خدا تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تعریف میں فرماتے ہیں جب کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کو خرید کر آزاد کردیا تھا۔ "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰى، اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى" تو اس میں اُن کے فعل کا سبب نفی اور استثناء کر کے منحصر فرمادیا ہے ابتغاء وجہ ربہ میں (کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا غلام آزاد کرنے کے اس فعل کا کوئی سبب نہیں، صرف خدا تعالیٰ کی رضا کی تلاش ہے۔ف)۔ حالاں کہ اس میں یہ بھی ایک مصلحت تھی کہ قومی ہمدردی ہے اور ایک کافر کے ظلم سے اُن کو چھڑایا۔''

۲- ''دوسرے اِس میں بڑی قباحت یہ ہے کہ اگر وہ دنیوی مصالح کسی دوسرے طریقے سے حاصل ہونے لگیں اور اسلام پر اُن کے مرتب ہونے کی توقع نہ رہے تو چوں کہ اسلام کو مقصود بالعرض رکھا ہے اور مصالح دنیویہ کو مقصود بالذات، اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کو چھوڑ کو دوسرے طریقے کو اختیار کرلیں گے؛ چناں چہ ''ایک نوجوان نے تو یہاں تک نوبت پہنچائی کہ نماز کے متعلق یہ رائے ظاہر کی اسلام میں اگر نماز نہ ہوتی تو اسلام کی خوب ترقی ہوتی، کیوں کہ نماز سے اکثر گھبراتے ہیں۔ نعوذ باللہ! معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو بھی رائے دیتے ہیں۔'' (اشرف التفاسیر جلد ۱ ص ۲۰۱)

۳- تیسرے یہ مصالح: ہیں تخمینی اور تخمینات بہت آسانی سے مخدوش ہوسکتے ہیں، تو اگر یہ کبھی مخدوش ہوجائے چوں کہ حکم شرعی اس پر مبنی سمجھا گیا تھا لہٰذا وہ حکم بھی مخدوش ہوجائے گا۔ پھر فرمایا کہ اگر یہ علوم مقصود ہوتے تو حضرات صحابہؓ ان کی تحقیق کے زیادہ مستحق تھے؛ لیکن صحابہؓ نے کبھی ایسے سوال نہیں کیے۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۳ ص ۱۴۲ تا ۱۴۳)

۴: آخرت کے خواص کو دنیا پر قیاس کرنا:

کیا اگر آخرت واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے۔ اُس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں۔ جیسا ایک اقلیم [Geographical Zone] کو دوسری اقلیم سے اور مریخ [Mars] کو اِس ارض [زمین] سے۔ اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں۔ اور اُن کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت اور اِرتباط [وربط] کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہو سکتی ہو۔

۵: حاکم کے حکم کی خلاف ورزی:

اِس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانینِ حکامِ وقت [law promulgated by the worldly rulers] کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اِختراع کر کے اور اُس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے، تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اُس کے واسطے کیا تجویز کریں گے؟

مثال ا:

ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن [طلبی] آوے اور وہ اطلاع یابی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو؛ مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے [اور اُس دوسرے طریق کو اِس طرح اختیار کرے کہ] بذریعۂ رجسٹری تمام اِظہارات قلم بند کر کے ڈاک میں بھیج دے- خاص کر جب کہ حاکِم عدالت اُس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو- تو کیا یہ شخص اُس اعلان کا- جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے، تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا- [وارنٹ کا] مستحق نہ ہوگا؟

مثال۲:

[دوسری مثال یہ ہے کہ معمول کے مطابق آداب بجا آوری کو چھوڑ کر] یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے کیا کافی ہوگا؟(۱)

احکام میں مصلحتیں ہیں؛ لیکن وہ مدارِ حکم نہیں:

اور ہماری اِس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حکم واسرار [حکمتوں اور رازوں] سے خالی سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ اُس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی۔ ضرور اُس میں اسرار ہیں اور اطلاع کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے۔(۲) لیکن اِس کے ساتھ ہی مدار اِمتثال کا [حکم بجالانے کا مدار]، وہ اطلاع نہیں

---

(۱) حکام وقت کے ساتھ تو کوئی یہ معاملہ نہیں کرتا کہ: ''ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اختراع کرکے اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقہ سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے''، آخر حکام کے اور ''گورنمنٹ کے احکام کے سامنے کیوں گردنیں جھکا دیتے ہو۔ ذرا وکلا کے پاس جاکر تعزیرات ہند کی دفعات پر اعتراض کرو، دیکھو وہ جواب دیتے ہیں۔ صرف یہ جواب کافی ہوجاتا ہے کہ صاحب قانون یہی ہے۔ سو یہ جواب یہاں کیوں کافی نہیں ہوتا۔ سو، وہاں کیوں نہیں اعتراضات سوجھتے۔'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج۸ ص۱۷۳ تا ۱۷۴)

(۲) حکمت اس کی منتظر ہے کہ یہ شخص عمل کرے تو میں سمجھ میں آؤں:

''شریعت مقدسہ کے حدود واصول اس قدر پاکیزہ ہیں کہ اگر وحی کے ذریعہ سے بھی اطلاع نہ کی جاتی تو فطرت سلیمہ بھی اس کی مقتضی ہوتی؛ مگر چونکہ طبائع سلیمہ بہت کم ہیں اس لیے وحی کی حاجت ہوئی۔ اور سراسر حکمت ہی حکمت ہے؛ مگر عقول عامہ کی ان حکمتوں تک رسائی مشکل ہے اور عمل سے پہلے بیان کرنے سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ البتہ عمل کر کے دیکھیے! انشاء اللہ سمجھ میں آجائے گی؛ کیوں کہ (عمل سے حکمت واقع ہوجائے گی اور) وقوع سے اُس کا مشاہدہ ہوجائے گا؛ مگر اکثر لوگ پہلے اِس کے منتظر رہتے ہیں کہ پہلے حکمت سمجھ میں آجائے تو عمل کریں اور حکمت اِس کی منتظر ہے کہ یہ شخص عمل کرے تو میں سمجھ میں آؤں۔ پھر علاوہ حکمت کے بڑی چیز جو عمل سے میسر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قلب میں اس سے اطمینان وسکون پیدا ہوتا ہے۔ یہ سب سے بڑی حکمت ہے۔'' (ملفوظات ج۱/ص۳۱۱) =

ہے۔اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتثال ہیں[احکام کا بجالانا خود واجب ہے]۔ بعینہٖ قانونِ ملکی[legal statutes of the state] کا سا حال ہے کہ رعایا کو اُس کے ماننے میں اِنکشافِ لِم[وجہ اور مصلحت،aims and objectives] کا انتظار جرمِ عظیم ہے۔اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرع ہے۔(۲)

حکمتوں پر اِطلاع تخمینی ہے، وہ بھی بعض احکام کی:

اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی اور تخمینی[approximative and conjectural] ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔(۱) اور اِس کا کچھ تعجب نہیں،[کیوں

= **منکرینِ حکمت کا مرض:** ''ایک منکرینِ حکمت کا مرض ہے وہ احکام کی حکمتیں سن کر کہتے ہیں یہ سب اعتقاد والوں کی گھڑت ہے، زبردستی کی حکمتیں نکالتے ہیں۔حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمت اللہ علیہ نے اِس کا خوب جواب (دیا)، فرمایا کہ نکلتی بھی وہی چیز ہے جو ہوتی ہے بھلا تم تو اپنے پیشواؤں کے کلام میں ایسی چیزیں نکالو۔''

(ایضاً: جلد۵/ص ۶۸ تا ۶۹)

(۲) یہ جو کہا جاتا ہے کہ ''اب تو بڑے بڑے فلاسفر انگریز حقائق شرعیہ کی طرف آنے لگے ہیں اور اُن کے ذہنوں میں احکام اسلام کے مصالح خود بخود آنے لگے ہیں۔ایک بہت بڑے فلاسفر انگریز نے ڈھیلے سے استنجا سکھانے پر کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہت بڑے حکیم تھے۔'' اِن فائدوں کے علی الرغم حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''مگر ہم ان احکام میں منتظر نہ ہوں گے حکمت کے، کہ اگر مصالح اور حِکَم معلوم ہوں گے تو مانیں گے ورنہ نہیں۔یہ تو محض بد دینی ہے اور یہ مرض نیچریوں کی بدولت پھیلا ہے۔''

''احکام کو حکمتوں پر مبنی نہ سمجھیں، تو حکمتوں کے سمجھنے کا مضائقہ نہیں۔قرآن میں جہاں کہیں حکم کے بعد لام غایت آیا ہے، وہ علت نہیں ہے، حکمت ہے۔مطلب یہ ہوتا ہے کہ اِس حکم پر یہ اثر مرتب ہوگا، یہ مطلب نہیں کہ حکم کی بنا اس پر ہے۔'' (حکیم الامت: ملفوظات، الافاضات: جلد۵/ص ۶۸ تا ۶۹)

(۱) **اسلام پر اعتراض کا جواب دینے میں بے اصولی:** ''اکثر لوگوں میں یہ مرض ہے کہ وہ احکام شریعت میں عِلَل تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کو علت سمجھ کر اُسی کو معترضین کے جواب میں پیش کر دیتے ہیں؛ حالاں کہ علت ما یترتب علیہ الحکم کو کہتے ہیں (کہ جس پر حکم کی بنیاد ہو: ف) اور حکمت خود مرتب علی الحکم ہوتی ہے، =

کہ] ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظاماتِ خانگی کی لِـــم [حکمت اور وجہ] نہیں معلوم ہو سکتی، حالاں کہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے، مخلوق ہے۔ جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں؛ حالاں کہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے، تو خالق کے اَسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو یا صحیح اطلاع نہ ہو- [بل کہ محض تخمینی ہو یا غلط ہو] کیوں کہ [مخلوق اور خالق] دونوں کے علم میں تفاوت [اور فرق] غیر متناہی [ولامحدود] ہے- تو کیا تعجب ہے؟ بل کہ بہ قول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہِ عقلیہ بالتمام [تمام خداوندی احکام کی متعین عقلی وجہیں full rational justification for all the injunctions] معلوم ہو جاویں، تو شبہہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعتِ اہلِ عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاء بھی اُس کی لِم [reasons for the injunctions] تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اُس کے اسرار تک کسی کو بالکل [رسائی نہ ہو] یا بتمامہ [پورے طور پر] رسائی نہ ہو۔(۱)

= تو دونوں جدا جدا ہیں۔ نیز تعیین حکمت جہاں منصوص نہ ہو چوں کہ تخمینی امر ہے اس لیے اس میں جانب مخالف کا قوی احتمال باقی ہے۔ پس اگر کسی وقت یہ حکمت مخدوش ہو جائے تو اس سے حکم خداوندی بھی مخدوش ہو جائے گا۔ سلامتی کی روش یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام میں حکمت تو یقیناً ہے لیکن تعیین جہاں شارع علیہ السلام نے نہیں کی وہاں ہم بھی نہ کریں اور محض امتثال حکم باری سمجھ کر کرتے رہیں۔'' (ملفوظات جلد ۱۲۔ مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۵)

(۱) ''بندوں کی (بعض) ایجادیں ایسی ہیں کہ اُن کے اسرار سمجھ میں نہیں آتے، تو خدا تعالی کے اسرار کیسے سمجھ میں آئیں؟ آج کل لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سمجھنے کے درپے ہوتے ہیں، کیا وہ اُن کی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔''

(ملفوظات جلد ۱۹ احسن العزیز جلد سوم ص ۲۳۱)

''ایک صاحب نوجوان یہاں پر تشریف لائے تھے صاحبِ علم آدمی تھے اُن کو اس سے انقباض تھا کہ کافروں کو ابدالآباد (ہمیشہ ہمیش) کے لیے جہنم میں بھیجا جائے گا، رحمت اِس کو کیسے گوارا کرے گی؟ دیکھیے! آج کل اِن بے کار چیزوں میں سوچ ہے، فکر ہے اور جو کام کی بات ہے وہ ایک بھی نہیں۔ آخر اِن تحقیقات میں پڑتے کیوں ہو؟ جو حکم ہے=

سمجھ میں نہ آنے سے عقل کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا:

اور نہ اِس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہِ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔(۲)

= اُس کو کرتے رہو۔ اسرار کے درپے ہونا بھی بے ادبی ہے۔ دیکھیے اگر ہمارا کوئی نوکر گھر کے اسرار معلوم کرنا چاہے اور بدوں اسرار بتلائے ہماری تجویزوں کو قبول نہ کرے تو نہ تو خود اُس پر جوش آتا ہے کہ اُس سے اسرار بیان کریں۔ اور اگر وہ اِس کی درخواست بھی کرے تو دو چار تھپڑ تو لگا دیے جائیں گے، مگر اسرار نہیں بتلائے جاتے۔"

واللّٰہ یَعلَمُ وَ اَنتُم لَا تَعلَمُونَ۔ (''ہر شی کی حقیقتِ حال کو) اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور تم (پورا پورا) نہیں جانتے۔'' پر تفسیری فائدہ تحریر کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں: اِس آیت سے ہمارے نوخیز مسلمان فلسفیوں کو سبق لینا چاہیے کہ ہر حکم کی مصلحت - باوجود واقعیت کے [حقیقی طور پر موجود ہونے کے باوجود: ف] - ہمارے احاطۂ علمی سے خارج ہے۔" (بیان القرآن جلد ۱ ص ۱۲۲)

(۲) جو چیز عقل کے خلاف ہو اُسے محال کہتے ہیں۔ یعنی دلیل سے اُس کا نہ ہونا ثابت ہو جائے اور جو چیز عقل میں نہ آئے، اُسے مستبعد کہتے ہیں۔ دیکھیے: اصول موضوعہ ۳۔

[۱۳] انتباہ سیزدہم

متعلق معاملات باہمی وسیاسات

[Regarding Mutual Transactions and Politics]

[تمہید: بعض لوگ معاملات و سیاسات کو محض تمدنی امور سمجھ کر مصلحتِ زمانہ کے تحت اِن میں تبدیلی کے درپے ہوتے ہیں۔ اِس حوالہ سے چیزوں کے داخلِ دین ہونے کا معیار یاددلانے کے ساتھ بعض غلط فہمیاں دور کی گئی ہیں:

☆ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے کا معیار وعدہ ثواب یا وعیدِ عذاب ہے۔

☆ وہ مسائل جو مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہوئے، وہ بھی شریعت کا جزء ہیں۔

☆ مجتہدین پر قیاس کر کے اپنی رائے کو شریعت میں داخل کرنا درست نہیں۔

☆ غیر مجتہدین کی رائے معتبر نہیں اور اس دور میں کوئی مجتہد نہیں۔

☆ اسلام کے تمدنی احکام پر اعتراضات کا عقلی اصولوں سے جواب دیا گیا ہے۔

☆ آخر میں اعتراضات کے پس پردہ اصل مرض کی تشخیص کی گئی ہے کہ: ہونا تو یہ چاہیے کہ اہلِ مغرب کے اعتراضوں پر اُنہی سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ لیکن بجائے اِس کے ہو یہ رہا ہے کہ خیر خواہانِ اسلام احکامِ شریعت میں تصرف کے درپے ہیں۔ اِس کی اصل وجہ حب دنیا اور اہل دنیا کی چاپلوسی ہے۔ ف]

معاملات وسیاست کو شریعت کا جزو نہ سمجھنا

متن-اِس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات وسیاسات کو دین و شریعت کا جزو نہیں سمجھتے۔ محض تمدنی امور سمجھ کر اِس کا مدار رائے و مصلحتِ زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اور اِس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے۔ اور اِسی بنا پر ربٰو [سود] تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں۔ اور علماء کو بھی اِس کی رائے دیتے ہیں اور اُن کے قبول نہ کرنے پر غیض وغضب کو کام فرماتے ہیں اور اُن کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔ (۱)

جزو شریعت ہونے کا معیار:

خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار اول تحقیق [طلب ہے، پہلے معیار دریافت] کر لیا جاوے تا کہ اُس [چیز کے داخلِ شریعت اور خارجِ شریعت ہونے] کا آسانی سے فیصلہ ہو جاوے۔ سو، وہ صرف ایک ہی چیز ہے: وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب۔ اِس کے بعد اب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔ جابجا اِن ابوابِ [تمدن] میں ثواب، عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار محقق [اور ثابت] ہے، اب [معاملات وسیاسات کے] جزوِ شریعت ہونے میں

---

(۱) قرآن کریم کی آیت قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔ ''بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے جو مالک (اور رب: ف) ہے سارے جہان کا'' (پ ۸، انعام، ع ۷: بیان القرآن جلد ۳ ص ۱۴۱) پر تقریر کرتے ہوئے فرمایا: ''لوگوں کے مذاق مختلف ہیں، ایک مذاق یہ ہے کہ عبادات تو حقوق اللہ ہیں اور اُن میں حق تعالیٰ کو تصرف کا اختیار ہے اور اُس کے احکام کا نام دین ہے۔ رہے احکامِ موت وحیات یعنی معاشرت اور تمدن، تو اِن سے دین کو کچھ علاقہ نہیں، اس مذاق کی تردید کے لیے لفظ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ بڑھایا۔ اِس صورت میں مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ سے مراد احکامِ حیات وموت ہوں گے۔''

(اشرف التفاسیر جلد ۲ ص ۱۴۸)

کیا شبہ رہا؟ اِنتباہِ سوم کی غلطی چہارم، پنجم کے ضمن میں اِس کا مفصل ذکر ہو چکا ہے۔(۱)

مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہونے والے تمدنی مسائل:

البتہ شاید اُن مسائل میں شبہہ باقی رہے جو منصوص نہیں [قرآن وحدیث کے متعین معنی سے ثابت نہیں] صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔ سو اُن کا جزوِ شریعت ہونا انتباہِ ہفتم میں بہ ضمن بیان غلطی اول (۲) اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا اِسی انتباہ میں بہ ضمن بیان غلطی چہارم [ساتویں انتباہ کی چوتھی غلطی کے ذیل میں] مذکور ہو چکا ہے۔(۳) اِس تقریر سے اُن سب شبہات کا جواب ہو گیا جو تعدد ازواج [plurality of wives] یا طلاق [divorce] یا ربٰو [interest] یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ [new modes of commerce like insurance] وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں [new forms of employment]

---

(۱) کہ: ''احکامِ نبوت کو صرف امورِ معادیّہ کے متعلق سمجھا اور امورِ معاشیہ میں اپنے کو آزاد......قرار دیا۔''
اور اِس غلطی کا اِزالہ کرتے ہوئے بتایا گیا تھا کہ شریعت کے احکامات: معاملات، معاشرات اور سیاسات سب سے متعلق ہیں اور منصوص ہیں، اس لیے وہ خود مقصود ہیں۔ اگر مقصود نہ ہوتے، تو مصلحتِ زمانہ کے تحت ان میں تبدیلی ممکن تھی؛ لیکن جب آیت سے اِن کا مقصود ہونا ثابت ہے، تو اب اِن میں تبدیلی کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں۔
(انتباہ سوم، غلطی چہارم، پنجم)

(۲) جو مسائل غیر منصوص ہیں اور مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہوئے اور وہ قیاس کسی نص سے منسوب ومستند ہے، تو گویا نص ہی سے ثابت ہیں۔ مجتہد کے اجتہاد سے صرف ظاہر ہوئے ہیں، اس لیے ایسے مسائل جزءِ شریعت ہیں۔ (انتباہ ہفتم، غلطی اول) البتہ اِس طریقہ سے جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی ہوگا، منصوص کی طرح قطعی نہیں ہوگا۔ لیکن کسی کو یہ منصب حاصل نہیں کہ ظنی احکام کو نہ مانے۔

(۳) غیر مجتہد کی رائے معتبر نہیں، کیونکہ اُس کی رائے مجتہد کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ماہر کے مقابلہ میں غیر ماہر کی رائے۔ اور اِس دور میں کوئی مجتہد نہیں، کیونکہ شرائط اجتہاد موجود نہیں۔ (انتباہ ہفتم، غلطی اول وچہارم)

یا میراث[Inheritance] یا مقاتلۂ حربیین[War on quarrelsome infidels]وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔(۱)

---

(۱)اصل معیار اور اصول تو یہ ہیں؛لیکن اِس معیار کے برخلاف،تصرف کے در پے ہوتے ہیں،مثلاً:

☆تعدد ازواج:تعدد ازواج میں کراہت یا حرمت کا اعتقاد یا دعویٰ اور اس کی بنا پر آیاتِ قرآنیہ میں تحریف کرنا-جیسا کہ اس وقت'یورپ کے ملحدوں کی تقلید سے''بعض مسلمانوں کے لیے اس کا سبب ہوگئی ہے-سراسر الحاد و بددینی ہے۔اصل عمل میں شائبہ(شک)بھی کراہت یا ناپسندیدگی کا نہیں۔اور نہ اس کا جواز(جائز ہونا)بمعنی صحت ونفاذ متیقن.....عدل کے ساتھ مقید(یعنی نکاح کا صحیح اور نافذ ہونا عدل کر سکنے کی شرط کے ساتھ پابند ہے)،بل کہ اگر عدمِ عدل(انصاف نہ ہو سکنے)کا تیقن(یقین)بھی ہو تب بھی صحت ونفاذ اس کا یقینی۔''(حکیم الامت:اصلاح انقلاب امت ج ۲ ص ۲۷)

اِس مسئلہ کے متعلق اِسی کتاب میں ایک دیگر مقام پر یہ بھی فرمایا:''بعض مریدانِ فطرت نے بعض اقوام یورپ کی دیکھا دیکھی دعویٰ کیا ہے کہ ایک عورت سے زیادہ دوسری تیسری چوتھی عورت سے نکاح جائز نہیں،اور منشاء تو اس قول کا استحسان ہے آراء واہوائے اہل یورپ کا(ایک عورت کے ساتھ نکاح محدود رکھنے کا منشا اہلِ یورپ کے خیالات و خواہشات کی قدر ہے)؛لیکن چونکہ اپنے کو اسلام کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں،اس لیے اس دعویٰ کو زبردستی قرآن میں بھی ٹھونس دیا کہ دو جگہ سے دو آیتیں لیں اور ہر ایک کے معنی میں تحریف کی۔اس طرح سے اپنا مطلب پورا کیا۔ اس کے جواب سے احقر اپنی تفسیر میں فارغ ہو چکا ہے۔''(حکیم الامت:''اصلاح انقلاب امت''ج دوم ص ۶۹)

بیان القرآن میں اِس کا ذکر اِس طرح ہے کہ:''بعض ہوا پرستوں نے دنیوی غرض سے آیاتِ الٰہیہ کے مضمون میں تحریف کی ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت بالکل کثرت ازواج کی نفی کر رہی ہے اس طرح سے کہ یہاں فرمایا کہ''جب عدل نہ ہو سکے تو ایک پر اکتفاء کرو'،اور دوسری آیت میں فرمادیا کہ''تم سے کبھی عدل ہی نہ ہوگا''﴿وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾دونوں آیتوں کے ملانے سے معلوم ہوا کہ ایک سے زیادہ جائز نہیں،فقط۔

یہ محض مغالطۂ باطلہ ہے کیوں کہ دونوں آیتوں میں عدل جدا جدا معنوں میں ہے۔اُس آیت میں تو عدل فی الحقوق الواجبہ ہے،......اِس آیت میں عدل فی المحبۃ ہے اور وہ عادۃً قدرت میں نہیں۔اِس لیے اِس کی نفی فرمائی۔

بس اس ہوا پرست کے دعویٰ سے اِس(دوسری آیت سے استدلال)کو اصلاً مس نہیں؛بل کہ اِس آیت میں بعد نفیِ عدل کے ارشاد ہے،''فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ''(پ۵،النساء)جس کا حاصل یہ ہوا کہ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ عدل فی المحبۃ نہ ہو سکے گا،بل کہ قلب کو ایک طرف میلان رہے گا اور اس میلان پر ملامت نہیں؛[مگر:ف]بالکلیہ میلان تو نہ ہو کہ قلب سے بھی اور معاملات اور حقوق میں بھی۔پس دونوں آیتوں کا مجموعہ یہ حاصل ہوا کہ:عدل فی المحبۃ واجب نہیں،عدل فی المعاملہ واجب ہے۔'' =

....

= ☆طلاق: طلاق کو حد درجہ معیوب سمجھنے پر مفاسدِ عملیہ متفرع ہوتے ہیں (یعنی عملی زندگی میں خرابیاں پیدا ہوتی ہیں) کہ ایسے لوگ اگر کبھی جوشِ غضب میں مغلوب (بے قابو) ہو کر طلاق دے گزرتے ہیں، تب بھی طوقِ عار (شرمندگی) سے بچنے کے لیے اس کو دبانے کی کوشش کرتے ہیں اور خواہ شرعاً اس کا تدارک ممکن ہو یا نہ ہو۔ جو ذرا دین کا دعویٰ رکھتے ہیں وہ اول تو اس تدارک کے لیے طرح طرح کی تدبیریں سوچتے ہیں، خواہ چلیں یا نہ چلیں۔ مثلاً کسی مجتہد جدید (موجودہ زمانہ میں اجتہاد کا دعویٰ کرنے والے) سے سن لیا، کہ تین طلاقیں ایک دم دینے سے ایک ہی طلاق ہوتی ہے جس میں رجعت یا تجدید نکاح بلا حلالہ جائز ہے، بس اس قول کو لے لیا اور کہتے ہیں کہ آخر وہ بھی تو عالم ہیں، اُن کے قول پر بھی عمل جائز ہے۔ حالانکہ اپنے محل پر ثابت ہو چکا ہے کہ یہ قول بالکل صحیح نہیں اور نہ اس پر عمل جائز ہے۔"

(اصلاح انقلاب امت ج دوم ص ۱۶۰، بہ حوالہ ردّ المحتار عن الفتح فی قول اکثر الطلاق ج ۲ص ۶۸۸)

☆ربوٰ-سود: حکیم الامتؒ نے ایک مجلس میں فرمایا: "ایک ڈپٹی کلکٹر یہاں آئے تھے، مجھ سے سوال کیا کہ آپ کا سود کے متعلق کیا خیال ہے؟ یہ سوال کا طرز بھی جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے؟ میں نے کہا کہ میرا کیا خیال ہوتا میں تو مسلمان آدمی ہوں، مذہبی آدمی ہوں، اللہ ورسول کا جو حکم ہے، وہی خیال ہے۔ وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (پ ۳، البقرۃ) (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا اور سود کو حرام کر دیا ہے)

(پ، ع، بیان القرآن جلد ص) کہنے لگے کہ فلاں صاحب دہلوی اس آیت کی اور تفسیر کرتے ہیں، میں نے کہا اگر اس کی تفسیر معتبر ہے تو وہ قانون جس سے آپ فیصلہ کرتے ہیں مجھ کو دیجیے میں اُس کی شرح لکھوں گا، پھر آپ اُس شرح کے موافق فیصلے کیا کیجیے جو یقیناً قانون کے خلاف ہوں گے۔ پھر جب آپ پر گورنمنٹ اعتراض کرے یہ کہہ دیجیے کہ یہ فیصلہ فلاں شخص کی شرح ہے جو لکھا پڑھا ہے۔ اس پر جو جواب آپ کو گورنمنٹ کی طرف سے ملے گا وہی جواب میری طرف سے ہے۔ اور جن کا آپ نام لے رہے ہیں وہ کیا جانیں کہ تفسیر کسے کہتے ہیں۔"

(ملفوظات حکیم الامت/ الافاضات الیومیہ ج ۴، ص ۲۹۴)

مسئلۂ شرعی پر عمل مقصود نہیں: "مسئلۂ سود کے متعلق بعض لوگ کہتے ہیں مولویوں سے کہ: ہندوستان میں سود حلال کر دو کیوں کہ گو امام ابو یوسف کے خلاف ہے مگر امام ابو حنیفہ کا فتویٰ ہے کہ حربی سے سود کا لینا جائز ہے اور امام ابو یوسف کا قول کوئی حجت بھی نہیں۔ میں کہا کرتا ہوں جی ہاں آپ کو امام صاحب کے تمام قولوں میں یہی ایک قول پسند آیا۔ امام صاحب کا قول نماز میں، روزے میں، داڑھی میں حجت نہیں ہے، بس سود میں حجت ہے۔ جیسے ایک شخص نے کسی سے پوچھا کہ قرآن میں تمام آیتوں میں تم کو کونسی آیت پسند ہے؟ کہا "کلوا واشربوا" کسی نے اس کو ایک شعر میں اس طرح کہا ہے

ہم توبہ جب کریں گے شراب و کباب سے ۔۔۔ قرآن میں جو آیا کلوا واشربوا نہ ہو

اِس کا ایک شخص نے خوب جواب دیا ہے ۔

تسلیم قول آپ کا ہم جب کریں جناب جب آگے وَاشْرَبوا کے ولا تُسْرِفُوا نہ ہو"

(ملفوظات جلد ۱۱، حسن العزیز ج ۲/، جدید ملفوظات ۱۶۰)

(سودی معاملہ دار الحرب میں، کے تحت "لا ربٰو بین المسلم والحربی فی دار الحرب" سے غلط استدلال پر پوری بحث دیکھنا ہو تو ملاحظہ فرمایئے: (ملفوظات جلد ۱۳، مقالات حکمت جلد ۲ ص ۱۶۹، ۲۳۴)

☆ **بیمہ:** ''عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب اور جوئے سے منع فرمایا۔ الخ (ابوداؤد) ....ف۔ شراب میں سب نشہ کی چیزیں آگئیں اور جوئے میں بیمہ والاٹری وغیرہ سب آگئی۔'' (حیٰوۃ المسلمین ص ۳۱۴)

☆ **تجارت و ملازمت کی نئی صورتیں و شاخیں:** ''کچھ نئی صورتوں کے احکام میں نے بطور خود ہی نیز سوالات موصول ہونے پر لکھے جو حوادث الفتاویٰ کے نام سے شائع بھی ہو چکے ہیں؛ لیکن وہ بہت چھوٹا سا مجموعہ ہے جو زیادہ صورتوں کو حاوی نہیں اور ضروریات کے لیے کافی نہیں؛ مگر اُس کے مطالعہ سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ معاملات کی جتنی نئی صورتیں ہیں ان سب کے احکام فقہاء کے کلام میں موجود ہیں کیونکہ وہ حضرات کلیات ایسے مقرر فرما گئے ہیں کہ انہیں سے ساری نئی صورتوں کے احکام بہ سہولت نکل سکتے ہیں۔'' (حکیم الامت: الافاضات ج ۱۰ ص ۱۱۴)

صائب الکلام فی حکم الحرام: مصنف کی جانب سے چند جدید صورتوں کے متعلق تحقیق ایک صاحبِ علم کے سوال کے جواب میں لکھی گئی ہے، اس لیے یہ مضمون بہت زیادہ علمی ہے۔ تسہیل و تلخیص کی کچھ کوشش کی گئی ہے؛ لیکن زیادہ نہیں؛ لہٰذا کم علم اور کم استعداد کے لوگ اِسے سمجھنے کی زیادہ فکر نہ کریں:

سوال: ''عدالتی عہدے، خواہ تنخواہ دار ہوں: مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹری، تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے۔ جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے۔ کہاں تک جائز ہے؟ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں؟''

الجواب: ''بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں؛ لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اُس کی اجازت دے دی جاتی ہے، خواہ نصاً خواہ اجتہاداً (اِس اجازت کا کبھی تو قرآن و حدیث سے صراحتاً ثبوت موجود ہوتا ہے، کبھی قیاس واستنباط سے ظاہر ہوتا ہے): جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمۂ خاصہ (نجس وحرام لقمہ نگل لینے) کے لیے۔ ایسے افعال میں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئولہ عنہا (وہ منصب جن کے متعلق سوال کیا گیا ہے) بھی داخل کیے جاسکتے ہیں۔ اگرچہ کوئی نقل جزئی اِس وقت میری نظر میں نہیں؛ مگر کلیات ونظائر سے تمسک ممکن ہے، چناں چہ اس کی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے۔'' (بہ حوالہ درمختار وردمحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوۃ)

''نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہٖ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسد تین کا اخف المفسد تین سے متبدل ہوجانا دونوں میں مشترک ہے۔ البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے۔ سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں: ایک منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ (کہ خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی)۔ سو تحصیل منفعت کے لیے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کے لیے دوائے حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کے لیے آلات لہو وغنا کا استعمال و مثل ذلک اور دفع مضرت کے لیے اجازت ہے۔ جب کہ وہ مضرت'' ایسی ہو جسے قرآن وحدیث یا فقہائے مجتہدین کے بیان کردہ صحیح قواعد کی رو سے قابلِ شمار ولائقِ اعتبار سمجھا گیا ہو۔'' اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلاً دفع مرض کے لیے دوائے حرام کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو۔ کیوں کہ بدون (بغیر) اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا۔ اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بہ ضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی۔ کہ وہ بھی ظلم اخف ہے۔ اجازت دی گئی۔ پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں (اُس واقعہ میں جس کے متعلق سوال کی گیا) سمجھنا چاہئے کہ: یہ مناصب فی نفسہٖ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے۔ اور اگر عمل کے ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن وراجح سمجھا جاوے تو کفر ہے جس کو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت ﴿ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئٰک ھم الکافرون﴾ کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے۔''

اور وہ یہ ہے: ''اور یاد رکھو کہ جو شخص خدا تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے بل کہ غیر حکم شرعی کو قصداً حکم شرعی بتلا کر اُس کے موافق حکم کرلے، سو ایسے لوگ بالکل کافر ہیں۔'' (بیان القرآن ج اص ۴۷۹ ملتان)

''مگر اس وقت کلام صرف اس وجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے، پس فی نفسہٖ حرام ہونے کے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ (مال وجاہ کی طلب) کی غرض سے اختیار کیا جاوے، تو کسی حال میں جائز نہیں۔ اور اگر دفعِ مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اور اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کرسکیں تو کم از کم تقلیل وتخفیف کرسکیں، تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم!=

نوٹ: میں نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں اس لیے مناسب بل کہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کرلیا جاوے، اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کے ارشاد "نفعل ونستغفر" کو معمول رکھیں۔ ۳ رمضان ۵۵ھ۔ (بوادر النوادر جلد دوم صفحہ ۷۹۷، ۷۹۸)

نہ لڑائی مقصود ہے نہ صلح: ''ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ عقل صحیح کا مقتضا ہر حال میں عدل ہے اور (وہ) منحصر ہے شریعت میں، تو ہر حال میں جو حکم شریعت کا ہو اُس کے ماتحت رہ کر آدمی کو رہنا اور کام کرنا چاہیے۔ شریعت کو اپنے مصالح کے =

کیا شریعت کے احکام تمدن کے لیے مضر ہیں؟

اور اگر کسی کو معاملات وسیاسات کے جزو شریعت یا شریعت دائمہ نہ ہونے کا اِس سے شبہہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضرِ تمدن [harmful for social life] دیکھتے ہیں: پس یا تو وہ احکامِ الٰہیہ نہیں ہیں یا اُس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے [جس زمانہ میں یہ نازل ہوئے تھے]۔ اِس کا حل انتباہِ سوم میں بہ ضمن تقریر شبہہ متعلق غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔(۱)

= تابع نہیں بنانا چاہیے۔ باقی نہ لڑائی فی نفسہ مقصود ہے، نہ صلح؛ بل کہ ہر چیز کا موقع اور وقت شریعت سے معلوم کر کے عمل کرے۔ صلح اور لڑائی سب اللہ کی رضا کے واسطے ہونا چاہئے۔ مقصود اصلی ہر مسلمان کے کام سے خدا کا راضی کرنا ہے۔'' (ملفوظات حکیم الامت- الافاضات الیومیہ: جلد۸ص۲۱۹)

صلح کل: ''الٰہ باد میں ایک ولایتی درویش محمدی شاہ نے مجھ سے یہ کہا کہ مولوی ایک آیت کا ترجمہ کرو ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ الخ (مشرکین جن باتوں میں نزاع وجدال کرتے تھے اُن میں سے ایک خاص اعتراض کہ: ''خدا کی ماری مردار اپنی ماری حلال'' کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ''گو اُن کو آپ سے اِس بات میں خطاب درست نہیں؛ مگر آپ کو اُن سے خطاب کا حق ہے'' پ۱۷، الحج:۔ بیان جلد۷ص۸۱)۔ میں سمجھ گیا کہ یہ صلحِ کل کے مذہب کو قرآن مجید سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے لَا يُنَازِعُنَّكَ فرمایا لَا يُنَازِعُهُمْ نہیں فرمایا، یعنی اہل باطل کو تو حق نہیں ہے کہ تم سے جھگڑے؛ مگر اہل حق کو یہ حق ہے۔''

(حکیم الامت: م:۱۱حسن العزیز جلد۲ص۲۸۱)

لطیفہ: ''بڑے مزہ کا لطیفہ ہے کہ عیسائی لوگ مسئلہ جہاد کے اوپر اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام نے اِس کو کیوں رکھا؟ میں کہتا ہوں کہ اپنے پیغمبر سے ہی پوچھو وہ عن قریب آنے والے ہیں وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی تمہاری رعایت کی ہے کہ جزیہ دے کر بچ سکتے ہو۔ عیسیٰ علیہ السلام نے تو اِس کی بھی پرواہ نہ کی۔ اُن کے عہد میں دو ہی باتیں ہوں گی یا اسلام یا سیف۔'' (اشرف التفاسیر جلد دوم ۸۹)

(۱) اور اُسی مقام پر ''تنگی'' کی اِطلاقی نوعیتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ گفتگو کا حاصل تین چیزیں ہیں: الف۔ ''تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔'' ب۔ خود اپنے نفس کی مزاحمت۔ تو اُس کے لیے تہذیبِ نفس اور تزکیۂ نفس کی ضرورت ہے۔ ج: اپنی ذاتی ضرر سے تنگی: ''تو ایسا ذاتی ضرر۔ مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے۔ کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔''

پس ہم کو اِس کی بھی ضرورت نہیں کہ اِن احکام کو زبردستی مصالحِ موہومہ [وہمی مصلحتوں fanciful raisons d'etre] پر منطبق کرکے آیات واحادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو اُن کی اصلیت سے بدلیں۔

ابنائے زمانہ کی روش:

جیسا مدعیانِ خیرخواہیِ اسلام [those who pretend to be the well-wishers of Islam] کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبۂ دلیل [اعتراض کی بنیادوں پر دلیل کے مطالبہ] کو بے ادبی سمجھ کر اِعتراض کو تسلیم کرکے خود حکم مُعتَرَض علیہ [جس شرعی حکم پر اعتراض ہے اس] کو فہرستِ احکام سے نکال کر اُس کی جگہ دوسرا حکم محرَّف [تبدیل کردہ حکم] بھرتی کرکے اِس مضمون کے مصداق بنتے ہیں ﴿وَاِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيۡقًا يَلۡوٗنَ الی قولہ وَهُمۡ يَعۡلَمُوۡنَ﴾۔(۲)

---

(۲) صحیح اصول تو یہ ہے کہ جب احکام شریعت پر اعتراض کیا جائے، تو معترض ومعارض سے اعتراض کے منشا اور بنیاد پر دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ لیکن اِس وقت ہو یہ رہا ہے کہ اہلِ مغرب سے دلیل کے مطالبہ کو بے ادبی خیال کرکے اُن کے اعتراض کو تو (بے دلیل) تسلیم کرلیتے ہیں اور خود حکمِ شریعت میں ہی تحریف وتبدیل کے درپے ہوجاتے ہیں۔ ایسے لوگ اپنی اِس تحریفی روش میں آیتِ قرآنی کے اِس مضمون کا مصداق بنتے ہیں: ''اور بے شک ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ کج کرتے ہیں اپنی زبانوں کو کتاب پڑھنے) میں (یعنی اس میں کوئی لفظ یا تفسیر غلط ملادیتے ہیں،) تاکہ تم لوگ اس کو کتاب کا جز سمجھو، حالانکہ وہ کتاب کا جز نہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ خدا تعالیٰ کے پاس سے ہے، حالانکہ وہ خدا تعالیٰ کے پاس سے نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولتے ہیں اور وہ جانتے ہیں۔

ممکن ہے کہ تفسیر غلط بیان کرتے ہوں۔ اور غلط تفسیر میں..... یہ دعوی ہوتا ہے کہ تفسیر قواعد شرعیہ سے ثابت ہے.... اس صورت میں معنیٔ جزوِ کتاب ہونے کا دعوی ہوگا، بایں معنی کہ جزو ما ثبت بالشرع ہے اور ہر ثابت بالشرع حقیقۃً ثابت بالکتاب ہے؛ کیوں کہ دوسرے دلائل شرعیہ مظہرِ احکام ہوتے ہیں نہ کہ مثبتِ احکام[یہ اہلِ کتاب کا ذکر تھا، اس امت کا ذکر کرتے ہوئے ''الانتباہات المفیدۃ'' کے مصنف اپنی تفسیر بیان القرآن میں فرماتے ہیں: ف].....=

خرابی کی جڑ:

اوراصل جڑ خرابی کی حب دنیاوتملق اہلِ دنیا[دنیا کی محبت جوآخرت سے رُکاوٹ پیدا کرنے والی ہے اور دنیاداروں کی چاپلوسی real root of all errors is the love of worldly life and the flattery of worldly people.] ہے۔میں سچ کہتاہوں کہ جن اہلِ دنیا کے تملق میں جن مبانی[اوراعتراض کی بنیادوں] کوتسلیم کرکے اصولِ اسلامیہ کو بدلا جا تا ہے اگر وہ اہل دنیا ان اصول[اسلامیہ] کوتسلیم کرلیں،تو یہ محبین[دنیاداروں کی محبت میں فریفتہ] فوراً اپنی سابق رائے کوچھوڑ کراُن مبانی[یعنی اعتراض کے منشاء اور بنیاد] کوغلط بتلانے لگیں گے۔غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی۔جس میں رضا ہواُدھر ہی پھر جاویں گے،جیسے جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خودبھی گھوم جا تا ہے۔(۱)

= ملحدوں نے اس امت میں بھی حدیث میں تحریف لفظی بھی[کی]اورقرآن میں صرف تحریف معنوی کی ہے۔کیونکہ الفاظ قرآنیہ نصاً محفوظ ہیں۔"(بیان القرآن جلد ا ص ۲۴۵۔مطبع ملتان)

(۱) یہ محض ایک مثال ہے کہ جس طرح جہاز کے مسافر کی رُخ کی تبدیلی اُس کے ارادہ اور سمجھ کے تابع نہیں،اُسی طرح شرعی احکام میں تاویل کرنے اورتبدیلی پیدا کرنے والوں کا تاویلات وتحریفات کا عمل اُن کے اپنے ارادہ اور سمجھ کا نتیجہ نہیں اورنہ ہی عقل وشعورکواِس میں کچھ دخل؛بل کہ اہلِ تمدن کے ارادہ اوراغراض کے تابع ہے۔

"فروعی مسائلِ اسلام کو(اسلام کے اصولوں کی خلاف ورزی کر کے مادیت زدہ:ف) عقل سے ثابت کرتے ہیں اوراس کی خبرنہیں کہ اس طرح جڑ اسلام کی کٹتی جاتی ہے۔اس مرض میں ہمارے بھائی بندبھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں۔اوراس کی وجہ صرف حب شہرت اور بعض میں حب مال اوراپنی ضرورتوں کواہل دنیا کے پاس لے جانا ہے۔اُن کوعطایا لینے کے بعداُن سے دبنا پڑ تا ہے......یہ ہے وہ چیز جس نے ناس کررکھا ہے۔"

(ملفوظاتِ حکیم الامت جلد ۲۰۔حسن العزیز جلد ۴ ص ۱۸۵،۱۸۷)

[۱۴] انتباہِ چہاردہم

متعلق معاشرات وعاداتِ خاصّہ

[Regarding Social Customs]

[تمہید: معاشرتی اموراور ذاتی دلچسپیوں کا مدار اپنی آسائش وآرائش اور پسند ومصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔ حالاں کہ شریعت سے تعلق رکھنے والے امور میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں ہوا کرتی۔ اب دیکھنا یہ چاہیے کہ وہ کون سے امور ہیں جو شریعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ تو اُس کا ایک اصول ہے، وہ یہ کہ جس بات کے متعلق ثواب یا عذاب کا ذکر ہو اُسے شرعی کہیں گے۔ اِس نقطۂ نظر سے معاشرتی امور جو شریعت سے تعلق رکھتے ہیں؛ لیکن اُنہیں شریعت سے خارج سمجھا جاتا ہے، ایسے امور کچھ جزئی ہیں، کچھ کلی: الف- جزئی طور پر مثلاً: ۱- مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا استعمال۔ ۲- پائجامہ، لنگی وغیرہ کا ٹخنے سے نیچے لٹکانا۔ ۳- داڑھی کٹانا یا منڈوانا۔ ۴- حلال جانور کا ذبح شرعی کے بغیر کھانا۔ ۷- شراب یا روح شراب کا استعمال۔ ب- کلی طور پر مثلاً: ۱- تشبہ کفار کے ساتھ۔ ۲- تفاخر وتکبر واظہار شان۔

اِن امور سے متعلق جب یہ کہا جائے کہ اِن باتوں سے متعلق شرعی احکام ہیں، تو:

۱- ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے۔ حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔

۲- علماء سے وجہ دریافت کیا جاتا ہے۔ ۳- احکام کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ ف]

غلطی: معاشرتی امور کو شریعت کا جز و نہ سمجھنا

متن- اِس میں بھی مثل معاملات وسیاسات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اِس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا؛ بل کہ اِس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔(۱) اِس غلطی کا بھی اُسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہِ سیز دہم [۱۳ ہویں اِنتباہ] میں مذکور ہو چکا ہے۔(۲) البتہ اِس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے، نہ کلی، وہ بے شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں اُن میں برتاؤ رکھیں؛ ورنہ جو امور [قرآن وحدیث میں] جزئیاً یا کلیاً [جزئی یا کلی طور پر صراحت کے ساتھ] منصوص [ومذکور] ہیں اُن میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔

---

(۱) خواجہ الطاف حسین حالی نے فرد کی آزادی کی حفاظت کے تئیں ''فطری مذہب'' یعنی خالص اسلام کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''اُس میں کوئی بندش ایسی نہ ہو جس سے انسان کو اپنی واجبی آزادی سے دستبردار ہونا پڑے۔''

یہ ''واجبی آزادی'' کیا چیز ہے اور اس کا معیار کیا ہے؟ اِس سوال کو زیرِ بحث لاتے ہوئے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں: انیسویں صدی میں تو اہلِ مغرب نے عموماً روسو کا یہ اصول قبول کر لیا تھا کہ ''انسان آزاد پیدا ہوا ہے۔لیکن آج ہم اسے (رسم ورواج اور مذہب کی: ف) زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتے ہیں۔'' اِس اصول کے مطابق تو مذہب کی جانب سے ہر پابندی ناواجب ہے۔آگے لکھتے ہیں:

''اصل بات یہ ہے کہ حالی اپنے زمانے کے مغربی افکار سے قطعاً بے خبر تھے اور سنی سنائی باتوں کے بھروسے پر ''خالص اسلام'' دریافت کرتے چلے جارہے تھے۔'' اسی طرح شبلی بھی، یورپ کے اِختراعی فطری مذہب کے اصول پر اسلام کو پرکھتے چلے گئے ہیں۔(دیکھیے الکلام از شبلی ص ۲۵ ومابعد، ص ۵۰ او مابعد دار المصنفین کا ابتدائی ایڈیشن)

(۲) گزشتہ اِنتباہ میں بتایا جا چکا ہے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب ہے۔اور اُس کی دلیل سورہ احزاب پارہ ۲۲ کی یہ آیت: ''آیت ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ یَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ﴾ ذکر کی گئی تھی اور بیان القرآن کے حوالہ سے بتایا گیا تھا کہ آیت میں ''مـن امـرهـم'' عام ہے واجب العمل ہوگا۔'' یعنی شریعت کے احکام صرف عبادت ہی سے متعلق نہیں ہیں، جیسا کہ سیکولرزم کے اثر سے مغربی دنیا سمجھتی ہے؛ بل کہ معاملات معاشرت اور عادات سے بھی متعلق ہیں۔یہی وجہ =

الف- جزئی احکام:

جزئیاً [جزئی طور پر] مثلاً یہ کہ:۱- ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۲-کعبین سے نیچے ازار وغیرہ کا اِسبال [پائجامہ وغیرہ کا ٹخنے سے نیچے لٹکانا] حرام ہے۔ اور مثلاً یہ کہ: ۳-داڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے۔(۱) اور مثلاً یہ کہ:۴- جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے(۲) اور مثلاً یہ کہ: ۵- کُتا بلا ضرورت پالنا معصیت

= ہے کہ: ''مباحات (جائز چیزوں) میں بھی شریعت کو تصرف (تبدیلی کرنے اور حکم دینے۔ف) کا اختیار ہے؛ چناں چہ اسی بناپر ارشاد ہے "وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا" کہ گھر میں دروازہ سے آیا کرو۔ظاہر ہے کہ یہ امر عبادات کے متعلق نہیں؛ بل کہ عادات کے متعلق ہے''۔(اشرف التفاسیر جلد۱،ص۱۷۳)

(۱) **داڑھی کٹانا یا منڈوانا:** ''ایک مشت سے کم داڑھی رکھنا جیسا کہ مغرب زدہ افراد یا فساق کا طریقہ ہے اس طرز عمل کو کسی نے بھی جائز قرار نہیں دیا ہے۔اسی طرح داڑھی ترشوانے کا عمل ہندوؤں مجوسیوں عجمیوں کا شعار ہے اس ناجائز عمل کا عادی شخص فسق کا مرتکب ہے اور چونکہ اس عمل کو کسی نے بھی جائز قرار نہیں دیا، لہٰذا اِس باب میں یہ اجماع ہے۔'' (بوادر النوادر ج:۲ ص۴۴۵) ''کسی نے پوچھا داڑھی کی حد کیا ہے؟ فرمایا ایک قبضہ (مٹھی:ف) سے کم نہ چاہیے۔ حدیث فعلی سے ثابت ہے اور فقہاء کے قول سے بھی ثابت ہے۔فقہاء کا کوئی قول بلا سند کے نہیں ہوتا وہ حدیث کو زیادہ سمجھتے ہیں۔''(ملفوظات حکیم الامت جلد۲۰ حسن العزیز جلد چہارم ص۱۸۸)

(۲) **جاندار کی تصویر رکھنا:** فرمایا کہ ہمارے دوستوں میں ایک شخص ہیں۔اول وہ فوٹوگرافی کا کام کرتے تھے۔پھر خدا تعالیٰ نے اُن کو توفیق عطا فرمائی، تو وہ اُس سے تائب ہو گئے۔ایک صاحب مدعی تحقیق اُن کو بہت پریشان کیا کرتے تھے کہ تم نے اس کام کو کیوں چھوڑ دیا؟ ایک مرتبہ اتفاقاً اُن مدعی تحقیق سے میری ملاقات ہوئی۔کہنے لگے کہ تصویر کشی کی ممانعت تو اسی لیے تھی کہ یہ فعل منجر ہو جاتا تھا بت پرستی کی طرف۔آج چوں کہ تہذیب کا زمانہ ہے، یہ احتمال مرتفع ہے۔پس اب وہ حرمت بھی نہ رہی ہوگی۔میں نے کہا ہم کو تعیین عِلل کا بلاضرورت کب حق حاصل ہے؟ گورنمنٹ کے سینکڑوں قانون ہیں اور اُن سب پر عمل کیا جاتا ہے۔لیکن رعایا کو اُن قوانین کی علت دریافت کرنے کا استحقاق نہیں، تو خدائی قوانین میں عِلل تلاش کرنے کی کیوں ضرورت ہے؟ پھر میں نے اُن سے سوال کیا کہ اچھا بتلایئے زنا کی حرمت کی کیا وجہ؟ کہنے لگے کہ مجھے تو علم نہیں۔میں نے کہا کہ لیجیے میں تبرعاً بتلاتا ہوں کہ وجہ اِس کی احتمالِ اختلاطِ نسب ہے۔یعنی اگر کئی مرد ایک عورت سے صحبت کریں اور پھر حمل رہ جائے تو ممکن ہے کہ ہر (ایک) اُن میں سے اپنے نسب کا دعویٰ =

ہے۔(۱) اور مثلاً یہ کہ: ٦- غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے، -[یعنی] جیسا ذبح قواعدِ [شرعیہ] سے جس وقت مشروع ہوا [اُس شرعی ذبح کے بغیر کھانا حرام ہے، خواہ]- اضطراری [طور پر ہو] یا اختیاری [طور پر ہو]۔ اور مثلاً یہ کہ: ۷- شراب یا روحِ شراب

= کرے، تو اِس صورت میں اُن میں سخت جنگ وجدال کا اندیشہ ہے۔ اور ممکن ہے کہ ہر ایک انکار کردے، تو اس صورت میں اُس عورت اور بچے پر سخت مصیبت ہوگی۔ یہ وجہ سن کر وہ صاحب بہت ہی محظوظ ہوئے اور کہنے لگے کہ بے شک یہی وجہ ہے۔ اِس کے بعد میں نے کہا کہ اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ اگر کوئی ایسی تدبیر کرلے کہ علوق کا احتمال ہی نہ رہے، مثلاً کوئی ایسی دوا استعمال کرے یا کوئی عورت سن یاس کو پہنچ گئی ہو یا جوانی میں کسی مرض سے حیض بند ہوگیا ہو، نیز جنگ وجدال کا بھی احتمال نہ ہو، مثلاً زانیوں کی کسی جماعت کا خاصہ میں محبت اور اخوت ہوجائے، جس سے احتمال بھی جنگ وجدال نہ رہے، تو اس صورت میں زنا جائز ہوجائے گا، کیونکہ علت حرمت کی مرتفع ہے؟ ہرگز نہیں۔ حالانکہ جو علت بتلائی گئی تھی وہ یہاں مرتفع ہے۔ اب تو بہت خاموش ہوئے۔۔۔۔'' ''یہ قصہ نقل (کر کے: ف) فرمایا کہ نہایت افسوس ہے کہ اس زمانے میں بعض نوتعلیم یافتہ حضرات ہر امر کی علت دریافت کرنے کی فکر میں ہیں اور اسی طرح اکثر احکام شریعت پر اعتراض کرتے ہیں، حالانکہ جس کا نام فہم ہے اس کی ہوا بھی انہیں نہیں لگی۔''

(۱) کتا بلا ضرورت پالنے کا معصیت ہونا: ''میں ایک مرتبہ ریل میں سفر کر رہا تھا ایک جنٹلمین بھی اسی درجہ میں سفر کر رہے تھے جن کے پاس ایک کتا بھی تھا۔ کہنے لگے معلوم نہیں شرع نے اس کے پالنے کو کیوں منع کیا ہے، حالاں کہ اس کے اندر فلاں فلاں خوبیاں ہیں؟ میں نے کہا کہ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب خاص اور ایک جواب عام، آپ کونسا جواب چاہتے ہیں؟ کہا کہ دونوں فرمادیجئے۔ میں نے کہا کہ جواب عام تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پالنے سے منع فرمایا ہے۔ مگر اس جواب عام سے ان کی کہاں تسلی ہوسکتی تھی۔ کہا جواب خاص کیا ہے میں نے کہا کہ جواب خاص یہ ہے کہ اس میں ساری خوبیاں ہیں؛ لیکن اس میں ایک کمی اتنی ہے کہ ساری خوبیوں پر پانی پھر گیا، وہ کمی یہ ہے کہ اس میں قومی ہمدردی نہیں۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ ایک کا دوسرے کتا کو دیکھ کر کیا حال ہوتا ہے۔ بس پھر کیا تھا بے حد محظوظ ہوئے اور کہا کہ بس آج حقیقت معلوم ہوئی۔ عجیب فہم کے آدمی تھے حقیقت کو معمولی بات سمجھا اور محض نکتہ کو حقیقت سمجھا۔ میں ایک بار بریلی گیا تھا وہاں ایک تحصیل دار ملے انہوں نے بیان کیا کہ میں علی گڈھ کالج میں گیا تھا وہاں کے طالب علموں میں اس جواب کا بڑا چرچہ تھا اور نہایت پسند کیا جارہا تھا۔ حالانکہ اس جواب کا درجہ ایک شاعرانہ نکتہ سے زیادہ نہیں۔ یہ ان لوگوں کا فہم اور عقل۔'' (ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج٦ ص ۲۴۳ تا ۲۴۴)

[Alcohol یا اس کے مؤثر جزء Ethyl Alcohol وغیرہ](۱) کا استعمال ناجائز ہے دواءً یا غذاءً، خارجی استعمال ہو یا داخلی۔

---

(۱) Ethanol,also called alcohol,ethyl alcohol and grain alcohol,is a clear,colorless liquid and the principle ingredient in alcoholic beverages like beer,wine or brandy.

میڈیکل سائنس کی بعض معلومات ذکر کرتے ہوئے حضرت مصنف فرماتے ہیں: ''اسپرٹ میں سے علم کیمیاء کے ذریعہ خاص نشی جزو علاحدہ نکال لیتے ہیں اس کا نام 'الکوہل' ہے۔''

''شراب (خمر): اُس اُس مخصوص لطیف سیال کا نام ہے جو نشاستہ یا نشاستہ دار اجزاء شکر اور عصارۂ انگور سے بنائی جاتی ہے۔''

شراب کی تیاری کے معروف طرقے دو ہیں۔ ۱: عملِ تقطیر۔ ۲: عملِ تخمیر۔ اسی لحاظ سے شراب کی دو قسمیں ہیں۔
۱: شراب مقطر۔ اِسی کو روح شراب کہتے ہیں ۲: شراب غیر مقطر۔

''روح خمر (شراب کی روح): میں پانی کی مقدار اقل قلیل؛ بلکہ معدوم سی ہوتی ہے۔'' (حکیم کمال الدین حسین ہمدانی: ''اصول طب'' ص ۳۶۳۔ اشاعتِ طب لاہور)

''جوہر شراب (الکوہل) کے تناسب کے گھٹنے بڑھنے سے بھی شراب کی انواع میں اختلاف ہو جاتا ہے۔'' (حکیم وسیم احمد اعظمی: ''علم الصیدلہ'' اعجاز پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی ۱۹۹۵ء) ''بعض قسموں میں جوہر شراب زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم۔ اسی تناسب کے لحاظ سے شراب ہلکی اور تیز کہلاتی ہے۔ اور شراب جن چیزوں سے بنائی جاتی ہے اُن میں مٹھاس (اجزائے سکریہ) یا نشاستہ کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً انگور، کشمش، منقی، مہوہ، چھوارہ، کھجور، جو، گیہوں، چاول وغیرہ۔...... شراب میں بعض اوقات زیادہ نشہ اور مدہوشی کی غرض سے اجوائنِ دیسی، بھنگ، تخم دھتورہ اور پوست خشخاش شامل کر دی جاتی ہے۔ ... اگر ایک دفعہ کی کشید کردہ شراب میں دوسری مرتبہ اجزاء ملا کر شراب کشید کی جائے، تو یہ شراب ''دو آتشہ'' کہلاتی ہے جو نسبتاً تیز ہوتی ہے، یعنی ایسی شراب میں پانی کے اجزاء کم اور شراب کے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر بار بار عمل کیا جائے، تو پانی کے سارے اجزاء تقریباً معدوم ہو جاتے ہیں اور خالص جوہر شراب باقی رہ جاتا ہے۔ .....اگر شراب میں پانی کے اجزاء بہت ہی خفیف مقدار میں ہوں، تو تازہ چونہ کی ڈلی ڈالنے سے پانی کے یہ اجزاء اُس ڈلی میں جذب ہو جاتے ہیں اور وہ پانی سے تقریباً خالص ہو جاتی ہے۔''

(حکیم کبیر الدین: ''بیاض کبیر'' حصہ سوم ''علم الصیدلہ'' ص ۵۴، ۵۵) =

ب- کلی احکام:

اور کلیاً [کلی طور پر] مثلاً یہ کہ: ا- تشبُّہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے [It is not permissible for a Muslim to simulate the infidels.]، لباس میں ہو یا طرزِ اکل وشرب [کھانے پینے کے انداز] میں ہو۔(۱)

= جب یہ بات معلوم ہوگئی تو سمجھنا چاہیے کہ جو شراب عمل تقطیر سے حاصل کی جائے وہ مطلقاً حرام ہے۔ کیوں ''تقطیر'' (distillation) کے طریقہ سے حاصل ہونے والی شراب درحقیقت جوہر شراب ہے۔ جوہر شراب کے حوالہ سے اسپرٹ کا تذکرہ کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے لکھا ہے کہ: ''اسپرٹ بہت تیز شراب، گویا شراب کا جوہر ہے۔'' پھر اسپرٹ کا شرعی حکم ذکر کرتے ہیں کہ:

''جو اسپرٹ ان تین چیزوں (انگور، کھجور، منقیٰ) سے بنی ہوئی ہو...... ناپاک وحرام ہوگی۔ ایک قطرہ پینا یا کسی طرح استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور جو اِن تینوں کے سوا اور کسی چیز سے چیز بنے گی اس میں ایک روایت کی رو سے دواءً استعمال کی گنجائش ہوگی۔...... جو اسپرٹ جلانے یا روغنوں کے بنانے یا معمولی کاموں میں آتی ہے، اغلب یہ ہے کہ وہ خمور اربعہ (چار نشہ آور چیزوں۔ف) میں سے نہیں ہوتی۔...... (اختری بہشتی زیور، نواں حصہ، ص ۱۰۲)

(۱) تشبہ: ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ انتظامی امور میں دوسری قوموں کی ایجاد کردہ چیزوں کا اختیار کر لینا جائز ہے بشرطیکہ ان کا شعار قومی یا مذہبی نہ بن گیا ہو۔ جیسے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ شاہان عجم کی عادت ہے کہ جب دشمن کا خوف ہوتا ہے تو خندق کھود لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کھدوائی اسی طرح یہ توپ بندوق یورپ کی ایجاد ہیں مگر ان کا استعمال اسی اصل پر جائز ہے۔'' (ملفوظات، الافاضات الیومیہ جلد ۸ ص ۳۴۶) زائد از ضرورت کفار کی طرف میلان کی یہ صورتیں ہیں:

الف- ''اُن کے رسوم قبیحہ میں شرکت، بے جا خوشامد، متعصب کفار کی چاپلوسی اور ابلہ فریبوں میں آجانا''۔ یہ سب باتیں قابلِ مذمت اور ممنوع ہیں۔ (اور: ف) ''مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ'' [جو شخص کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے اُس کا شمار اُسی قوم میں سمجھا جائے گا] اور ''مَنْ كَثَّرَ سَوَادَ قَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ'' [جو شخص کسی قوم کی جماعت میں اضافہ کرے اُس کا شمار اُسی قوم میں سمجھا جائے گا] اور ''هَآ أَنْتُمْ أُولَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ'' [''ہاں (سمجھو) تم تو ایسے ہو کہ اُن لوگوں سے محبت (کا برتاؤ) رکھتے ہو اور یہ لوگ تم سے اصلاً محبت نہیں رکھتے (نہ دل سے، نہ برتاؤ سے) حالاں کہ تم تمام (آسمانی) کتابوں پر ایمان رکھتے ہو (اس میں اُن کی کتابیں بھی آگئیں اور وہ تمہاری کتاب یعنی =

۲-اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر [خوش دلی] سے نہ ہو [بل کہ ناگواری اور دباؤ سے ہو] یا خداع [دھوکہ] سے ہو، ناجائز ہے۔(۱)

= قرآن پر ایمان نہیں رکھتے؛ مگر وہ تو باوجود اِس تمہارے ایمان کے بھی تم سے محبت نہیں رکھتے اور تم باوجود اُن کے عدمِ ایمان کے بھی اُن سے محبت رکھتے ہو) اور (تم اُن کے اِس ظاہری دعوائے ایمان سے شبہہ مت کرنا کہ وہ بھی تو ہماری کتاب پر ایمان رکھتے ہیں)۔(ال عمران:۱۱۹، بیان القرآن جلد۲ص۵۱):ف]

ب-ہاں، کسی ''ضرورت شدیدیا اکراہ'' کی وجہ سے کرنا پڑے ''تو مجبوری ہے۔ اختیار اور ارادہ سے اور اِن افعال کو جائز سمجھ کر کرنا کسی حالت میں درست نہیں۔ الغرض حسن خلق اور چیز ہے اور مودۃ و محبت اور تولی اور۔حسن خلق کی نسبت وارد ہے'' ﴿وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ﴾ ''(اور بے شک آپ اخلاق (حسنہ) کے اعلیٰ پیمانہ پر ہیں (کہ ہر فعل آپ کا موصوف باعتدال اور قرینِ رضائے ایزدمتعال ہے)' [القلم، بیان جلد۱۲ص۳۱):ف] اور مودۃ اور تولی کی نسبت وارد ہے ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً﴾ -[''مسلمانوں کو چاہیے کہ (ظاہراً یا باطناً) کفار کو دوست نہ بناویں مسلمانوں (کی دوستی) سے تجاوز کر کے۔[جس کی دو شکلیں ہیں:۱-ایک یہ کہ مسلمانوں سے بالکل دوستی نہ رکھیں۔۲-دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ کفار سے بھی دوستی رکھیں۔دونوں صورتیں ممانعت میں داخل ہیں) اور جو شخص ایسا (کام) کرے گا۔سو وہ شخص اللہ کے ساتھ دوستی رکھنے کے کسی شمار میں نہیں (کیوں کہ جن دو شخصوں میں باہم عداوت ہو، ایک سے دوستی کر کے دوسرے سے دوستی کا دعویٰ قابلِ اعتبار نہیں ہوسکتا)؛ مگر ایسی صورت میں (ظاہری دوستی کی اجازت ہے) کہ تم اُن سے کسی قسم کا (قوی) اندیشہ رکھتے ہو (وہاں دفعِ ضرر کی ضرورت ہے)''(حکیم الامت:آل عمران، بیان القرآن جلد۲ص۱۰):ف]

﴿وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ﴾ -[''(جب جملہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دوستی ہوتی ہے تناسب (باہمی مناسبت:ف) سے، تو) جو شخص تم میں سے اُن کے ساتھ دوستی کرے گا بے شک وہ (کسی خاص مناسبت کے اعتبار سے) اُنہی میں سے ہوگا (اور گویہ امر بہت ہی ظاہر ہے؛ لیکن) یقیناً اللہ تعالیٰ (اس امر کی) سمجھ (ہی) نہیں دیتے اُن لوگوں کو جو (کفار سے دوستی کر کے) اپنا نقصان کر رہے ہیں (یعنی دوستی میں منہمک ہونے کی وجہ سے یہ بات اُن کے سمجھ ہی میں نہیں۔) (المائدۃ:بیان القرآن،جلد۳ص۴۰)

(۱) **چندہ خوش دلی سے نہ ہو:** ''اگر کسی قسم کا دباؤ ہو تو میں اس چندہ کو حلال بھی نہیں سمجھتا کیوں کہ حدیث شریف میں یہ حکم صاف موجود ہے کہ: لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ اِلَّا بِطِيْبِ نَفْسٍ مِّنْهُ'' دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم لایحل فرما رہے ہیں پھر ایسا چندہ کیسے حلال ہوسکتا ہے۔''(ملفوظات حکیم الامت ج۹ص ۲۳۵) =

۴-یا، جوسواری ولباس تفاخر وتکبُّر واظہارِ شان کے لیے ہووہ واجب التحرز ہے [اُس سے بچنا ضروری ہے]۔وعلیٰ ہٰذا [اِسی پر دیگر چیزوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے]۔(۱)

= ''اکثر بل کہ قریب قریب علی الدوام اس کا بالکل لحاظ نہیں کیا جاتا کہ جس شخص سے یہ رقم وصول کی جارہی ہے آیا یہ شخص بالکل خوش دلی سے دے رہا ہے یا کہ کسی خاص شخص کی وجاہت اور دباؤ یا عام مجمع کے شرم ولحاظ سے دے رہا ہے۔''

(۱) سواری ولباس میں تفاخر وتکبر اور اظہارِ شان کا ہونا: ''عمل کبر کا علاج یہ ہے کہ اہل حق کی مدح زبان سے اور اکرام برتاؤ سے کیا جاوے اور جو اہل باطل ہیں ان کی (بھی۔ف) بلاضرورت محض مشغلہ کے طور پر غیبت وغیرہ بالکل نہ کیا جائے۔'' ''امراض کی مختلف قسمیں ہیں کسی کو حب مال کا مرض ہے کسی کو حب جاہ کا ان (تعلیم یافتوں) کو دوسرے (حب مال وحب جاہ وغیرہ) امراض کے ساتھ تن آرائی کا بھی (مرض ہے)۔ان کی رفتار گفتار نشست وبرخاست، خورد ونوش، سب میں دہریت ونیچریت والحاد کا رنگ جھلکتا ہے۔'' (ملفوظات: جلد ۲۲ ص ۵۷، ج ۸ ص ۱۳۴ تا ۱۳۵)

''ایک شخص کو میں نے دیکھا اُن کی یہ حالت تھی کہ جب کوئی گھر پر جا کر آواز دیتا تو کم سے کم نصف گھنٹے میں تو باہر آتے۔اس کی وجہ تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ جس وقت پکارنے کی آواز گھر میں پہنچتی ہے وہ آئینہ اور کنگھا طلب کرتے اور نہایت تکلف سے بالوں کو درست کر کے مانگ نکال کر داڑھی میں کنگھا کر کے ایک ایک بال کو موزوں بنا کر غرض دولہا بن کر تشریف لاتے تھے۔'' (ع۔جنون وخبط اسے نہ کہیے،تو کیا کہیے۔جامع ملفوظات حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ)

''اکثر متکلفین کو دیکھا ہے کہ اُن کے پاس ایک دو جوڑا محض اس کام کے لیے رہتا ہے کہ جب باہر نکلیں (تو پہنیں۔ف) اور جب واپس آئیں تو پھر وہی لنگوٹی یا سڑے ہوئے کپڑے۔اُن کا لباس گویا ہاتھی کے دانت ہیں، کھانے کے اور دکھانے کے اور۔اور ان لوگوں کو شیطان نے یہ دھوکا دیا ہے کہ اِنَّ اللّٰہَ جَمِیْلٌ یُحِبُّ الْجَمَالَ (اللہ جمیل ہیں اور خوبصورتی کو پسند کرتے ہیں:ف) اور جب خدا تعالیٰ کو جمال پسند ہے تو ہم کو بھی جمیل بن کر رہنا چاہیے؛لیکن میں اُن سے یہ سوال کرتا ہوں کہ اگر یہ تزئین محض جمال کی وجہ ہے تو اس کی کیا وجہ کہ محض جلوت میں یہ تکلف کا لباس پہنا جاتا ہے کیا خلوت میں خدا تعالیٰ کو جمال پسند نہیں۔صاحبو!یہ سب نفس کی توجیہات اور نکات بعد الوقوع ہیں۔'' (یعنی پہنا تو گیا تفاخر، تکبر اور اظہارِ شان کے لئے۔اور بعد میں توجیہات ڈھونڈی جانے لگیں۔ف)

(امثال عبرت: ص ۱۹۷، بحوالہ وعظ نسیان النفس)

''لباس فاخر اگر اپنی تفریح طبع کے لیے ہو تو جائز ہے اور وہ اس آیت کے تحت میں داخل ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ" الخ۔اور اگر تفاخر عند الناس کی غرض سے ہو تو حرام ہے اور اس آیت کی تحت میں داخل ہے "وَزِیْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌ بَیْنَكُمْ" (ملفوظات ج ۱۳ ص ۶۳) (اشرف التفاسیر جلد دوم ۱۵۵)

اِن امور میں کوئی شخص مخیَّر [با اختیار] وآزاد نہیں ہے۔ اِس زمانہ میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہےاور اُس کا محل [وموقع معاشرت وعادات اور ذاتی پسند و نا پسند سے تعلق رکھنے والے] ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں [جن کا اوپر بیان ہوا]۔

نزاع وجدال کی روش:

اور ناصحین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں: ☆کبھی اِن کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہےاور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔(۱) ☆کبھی ان کی لِم [علت وتوجیہ] اپنی طرف سے تراش کر اِن میں تصرف کیا جاتا ہے۔☆کبھی ان کی لِم عقلی [عقلی توجیہ rational justification] دریافت کی جاتی ہے۔(۱) ☆کبھی اِن احکام سے تمسخر [اِستہزاء اور مذاق gratuitous explanation] کیا جاتا ہے۔(۲)

---

(۱) ملاحظہ ہو: اِنتباہِ چہارم متعلق قرآن: غلطی نمبر ا۔ اور اِنتباہِ پنجم متعلق حدیث۔

(۱) "لِم عقلی دریافت کرنا:" ایک مرض تو ان جدید تعلیم یافتوں میں خاص طور پر پھیل گیا ہے وہ یہ کہ احکام کی لِم اور اسرار معلوم کرنے کے لیے ہر وقت پیچھے پڑے رہتے ہیں جس کا منشا یا حاصل احکام کا اتباع چھوڑ کر اپنی رائے اور عقل کا اتباع ہے۔ اگر کوئی حکم عقل میں آ گیا اور رائے کے موافق ہوا تو وہ بھی عمل کے درجہ میں نہیں، تسلیم کے درجہ میں قبول کر لیا ورنہ صاف انکار۔ حضرت مجدد صاحب نے فرمایا ہے کہ احکام کے اسرار اور لِم (وجہ۔ف) معلوم کرنا مرادف ہے انکار نبوت کا یعنی یہ شخص نبی کی طرف سے احکام کا اتباع کرنا نہیں چاہتا بل کہ اپنی عقل اور رائے کا اتباع کرتا ہے۔"

(ملفوظات جلد۵/ص۱۱۸)

نیز ملاحظہ ہو: اِنتباہِ سوم غلطی نمبر ا۔ اِنتباہِ دوازدہم، اِنتباہِ سیزدہم۔

(۲) احکام کا تمسخر کرنا: "آج کل جو اہلِ تہذیب کہلاتے ہیں میں ان کو اہلِ تعذیب (عذاب اور تکلیف دینے والے: ف) کہا کرتا ہوں۔ (کیوں کہ یہ تہذیب نری تعذیب اور اذیت دہندہ ہے: ف) ان کے قلوب میں احکام شرعیہ کی بالکل عظمت نہیں ہوتی۔ سوال بھی کرتے ہیں تو تمسخر کی راہ سے۔ ایک شخص کہتے تھے کہ ایک صاحب نے جو انگریزی تعلیم یافتہ تھے ان شخص کو ریل میں وضو کرتے دیکھ کر تمسخر کی راہ سے سوال کیا کہ سفر کی نمازیں تو قصر ہے وضو میں قصر کیوں =

☆ کبھی اِن عادات کی [تمدنی] مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔ اِن سب امور کا جواب انتباہاتِ سابقہ [کتاب کے گزشتہ انتباہات] میں ہو چکا ہے۔

قانونی ضابطہ میں رائے نہیں چلا کرتی:

اصل یہ ہے کہ ضوابطِ قانونیہ [قانونی ضابطوں] کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا، سر [راز] تقریبِ فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے، وہ محض تبرع [زائد سلوک اور احسان] ہے، وہ اصل جواب نہیں؛(۱) مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں [یعنی شبہات پیدا کرنے، احکام کی مصلحتیں بیان کرنے اور لِم عقلی تراشنے کو نہایت اہم ولائقِ عظمت سمجھتے ہیں] اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اِسی تشبُّہ کی بنا پر معیوب معلوم نہ ہوگا؟

= نہیں؟ اور مسائل شرعیہ پر عمل کرنے کو یہ لوگ اپنی تحقیر کا سبب سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ اگر عقل ہو تو اس عمل سے عامل کی وقعت ہوتی ہے، عظمت ہوتی ہے، اثر ہوتا ہے۔ مئو (یوپی) کے اسٹیشن پر مغرب کے وقت گاڑی آتی تھی (حضرت حکیم الامتؒ نے اور ان کے ساتھ کے لوگوں نے) سب نے وہیں نماز پڑھی تقریباً چار سو آدمی تھے۔ ہندو پر اس مجمع کا ایک خاص اثر تھا۔'' (ملفوظات، الافاضات الیومیہ ج۸ ص۳۴۳)

(۱) ''اپنی رایوں کو دخل دینا یہ سب شیطانی اور نفسانی حرکات ہیں اس [شیطان۔ف] نے بھی یہی کہا کہ: ﴿خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ﴾ جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی حالت میں (جب کہ میں آگ کا بنا ہوں اور آدم مٹی کے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے تو مجھ کو آدم کے سامنے۔ف) سجدہ کا حکم کس حکمت سے ہے؟ دیکھو پھر کیا حشر ہوا!! اگر حق تعالیٰ چاہتے تو حکیمانہ جواب فرما سکتے تھے؛ مگر یہ سمجھ کر کہ مخاطب کو تفتیشِ حکمت کا کیا منصب ہے؟ حاکمانہ جواب فرمایا: ﴿اُخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِیْمٌ﴾'' (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۷/ص۲۳۴ تا ۲۳۵)

تمدنی امور میں شریعت کو دست اندازی کا حق حاصل ہے:

اور کیا حُکّام تمدن - کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں- [کونسلوں، کارپوریٹروں، محکموں میں] اِجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی [مقرر کردہ] قیدِ قانونی پر عمل کرنے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اُس [ضابطہ قانونی] کی مخالفت توہینِ عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟(۱)

---

(۱) "مباحات (جائز چیزوں) میں بھی شریعت کو تصرف (تبدیلی کرنے اور حکم دینے) کا اختیار ہے؛ چناں چہ اسی بنا پر ارشاد ہے: ﴿وَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾ کہ گھر میں دروازے آیا کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم عبادات سے متعلق نہیں، بل کہ عادات سے متعلق ہے۔" (اشرف التفاسیر: ج۱ص۱۷۳)

[۱۵] انتباہِ پانزدہم

متعلق اَخلاقِ باطنی وجذباتِ نفسانیَّہ

[Regarding Moral Attitude and Affections of the Human Mind]

[تمہید: اس باب میں چند غلطیاں یہ ہیں:

اِن امور کو داخلِ دین نہیں سمجھا جاتا۔

اچھے، برے اخلاق کی فہرست میں خلط:

الف: وہ اخلاق جنہیں اچھا سمجھا گیا، حالاں کہ وہ برے ہیں۔ مثلاً: ۱-ترقی۔ ۲-اعزاز۔ ۳-قومی ہمدردی۔ ۴-سیاسی حکمت۔ ۵-رفتارِ زمانہ کی موافقت۔

ب: بعض اچھے اخلاق برے قرار دیے گئے ہیں مثلاً: ۱-قناعت۔ ۲-توکل۔ ۳-دینی پختگی۔ ۴-سادگی۔ ۵-تواضع۔ ۶-تقوی۔ ۷-فضول صحبت سے بچنا۔

برے اخلاق کو نام بدلے بغیر اختیار کرتے ہیں اور اُنہیں اچھا سمجھتے ہیں۔ مثلاً: ۱-سوء ظن۔ ۲-ظلم [کرنا] وحقوق غرباء سے بے پروائی [برتنا]۔ ۳-مساکین کے ساتھ بے رحمی۔ ۴-قلت ادب۔ ۶-اہلِ علم و دین کی عیب جوئی۔ ۷-ریا و تفاخر۔ ۸-اِسراف۔ ۹-آخرت سے غفلت۔ ف]۔

[اس باب میں درج ذیل اصولی غلطیاں کی جاتی ہیں:]

۱: دین کا جزو نہیں سمجھا جاتا

متن-اِن میں ایک غلطی تو مثلِ معاملات وسیاسات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اِس کو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اِس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی۔ یعنی نصوص [قرآن وحدیث] میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب [وعذاب] کا وارد ہونا۔(۱)

۲: اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط

اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاقِ حمیدہ وذمیمہ [اچھے اور برے اخلاق] کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے۔ یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں۔ اور بعض کو بالعکس [کہ فی الواقع وہ اخلاق اچھے ہیں؛ لیکن اُنھیں برے اخلاق کا نام دیا گیا ہے]۔

---

(۱) حضرت مصنف اپنے ایک وعظ میں اس مضمون کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''گناہ دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو ظاہر نظر میں گناہ ہیں اور اکثر لوگ اُن کو گناہ سمجھتے ہیں۔ جیسے چوری، زنا، قتل ناحق، ظلم پرایا مال کھا جانا، شراب پینا وغیرہ۔ دوسرے وہ گناہ کہ لوگ اُن کو گناہ نہیں سمجھتے اور نہ اس طرف کبھی اُن کا ذہن جاتا ہے کہ یہ گناہ ہیں۔ مثلاً مال کا لالچ ہونا، خدا کے ساتھ کسی سے (دنیوی غرض۔ ف) سے محبت ہونا، اللہ کی یاد سے غافل ہونا۔

یہ دو چیزیں ہیں کہ ان کے گناہ ہونے کا شبہ تک بھی نہیں ہوتا؛ چناں چہ جب کبھی اپنے گناہوں کو یاد کرتے ہیں، تو ظلم، چوری، چغلی، غیبت وغیرہ تو یاد آتے ہیں؛ مگر یہ کبھی نہیں آتا کہ ہمارے دل میں لالچ ہے۔ ہماری تمام عمر غفلت میں گزر گئی اور تمام عمر اس کوشش میں گزر گئی کہ ہم بڑے بن کر رہیں، ناک اونچی ہو۔ ان کو وہی لوگ گناہ سمجھتے ہیں جو جانتے ہیں اور جاننے والوں سے میری مراد وہ ہیں جو علم دین کامل رکھتے ہیں۔'' (اشرف التفاسیر جلد۲ ص۲۹۳)

الف: برے اخلاق جن کو اچھا نام دیا گیا:

چناں چہ قسم اول[برے اخلاق جن کو اچھا نام دیا گیا ،]:

ا:''ترقی'' [Progress]-[اُن] میں سے ایک وہ ہے جس کو''ترقی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اور حقیقت اُس کی ''حرصِ مال'' و''حرص جاہ'' [مال ،شان اور منصب کی ہوس The greed for money and social position] ہے۔(۱)

---

(۱) خواجہ الطاف حسین حالی اسلام کو''فطری مذہب'' ظاہر کرتے ہوئے دینِ فطرت کی وضاحت اِس طرح کرتے ہیں کہ:''اُس میں کوئی مزاحمت ایسی نہ ہو جس سے انسان پر ترقی کی راہیں مسدود ہو جائیں''۔

(ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت)

مغربی قوموں کے قدم بہ قدم چلنے کا نام اُنہوں نے''ترقی'' رکھا تھا۔لیکن''ترقی'' کی اصل حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''اسلام میں ترقی کرنا فرض ہے،اب کسی کی مجال ہے کہ ترقی سے روک سکے۔لہٰذا علماء پر یہ الزام بالکل تہمت ہے(کہ وہ ترقی سے روکتے ہیں۔ف) قرآنی فرض سے کوئی کیسے روک سکے۔بس فرق اس قدر ہے کہ اور لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسری قوموں کے قدم بقدم چل کر ترقی کرو اور علماء یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قرآن کہے اس طرح ترقی کرو۔''

(ملفوظات حکیم الامت: ج ۳ ص ۱۳۰)

''آج کل مادی ترقی پر بڑا ناز ہے،مگر یہ ترقی ترقی کہلانے کے قابل نہیں۔ترقی کہلانے کے قابل تو وہ ہے کہ جو ذریعہ ہو خدا کے راضی کرنے کا۔''(ملفوظات حکیم الامت: ج ۴ ص ۲۰۴ تا ۲۰۵)

''ان لوگوں نے جس قدر تدابیر غیر مشروع اختیار کیں روز بروز مسلمانوں کا تنزل ہی تنزل دیکھا،اور ذلت ہی گلوگیر دیکھی اور بفرضِ محال اگر احکام اسلام اور شریعت مقدسہ کو پامال کرکے ترقی ہو بھی گئی،تو یہ اسلام اور مسلمانوں کی ترقی تو کہلائے جانے کی قابل ہوگی نہیں......یہ نیچریت بھی زندقہ اور الحاد کا زینہ ہے۔پھر اس ترقی کے نہ حدود ہیں نہ اصول۔''(حکیم الامت،الافاضات ج ۶ ص ۳۸۴ تا ۳۸۵)

''فہم کا آج کل اس قدر قحط ہو گیا ہے(کہ) شاید ہی الا ماشاء اللہ کوئی اِس نعمت سے بہرہ ور ہو۔ورنہ بڑے بڑے لکھے پڑھے اور تعلیم یافتہ اِس سے کورے ہیں......دوستی کے پردے میں دشمنی کر رہے ہیں۔احکام اسلام کو مٹانے پر تلے ہوئے ہیں کوئی کہتا ہے کہ حرمت سود کا مسئلہ مانع ترقی ہے۔کوئی کہتا ہے کہ پردہ مسلمانوں کی ترقی کو مانع ہے۔ =

۲: ''اعزاز'' [Honour]- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام ''اعزاز'' رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اُس کی ''کبر'' [تکبر] ہے۔(۱)

۳: ''قومی ہمدردی'' [Love for one's nation]- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کو ''ہمدردیِ قومی'' کہا جاتا ہے کہ حقیقت اُس کی ''عصبیت'' [اور تعصب] ہے، جس میں حق، ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔(۲)

= کوئی کہتا ہے کہ صرف توحید خداوندی کی ضرورت ہے۔ اعتقاد رسالت مانع ترقی ہے۔ غرضیکہ ہاتھ دھوکر اسلام کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں اور پھر مسلمان کے مسلمان۔ قوم کے خیر خواہ، راہبر، مقتدا بنے ہوئے ہیں۔ خیر لگالیں زور ایڑی سے چوٹی تک انشاء اللہ اسلام کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔'' (ملفوظات ج۲ص ۱۳۵)

(۱) ''ایک تو ہے مال اور ایک ہے حب مال اسی طرح ایک ہے جاہ اور ایک ہے حب جاہ۔ تو مذمت مال کی نہیں بل کہ حبِ مال کی ہے جس سے برے آثار پیدا ہوتے ہیں، تو مذموم دو چیزیں ہوئیں حب مال اور حب جاہ۔ باقی رہے مال اور جاہ، سو یہ دونوں مذموم نہیں کیوں کہ حق تعالیٰ امتنان (نعمت دنیا) کے طور پر فرماتے ہیں ﴿اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا﴾ کہ ہم مؤمنین اہل عمل صالح کے لیے محبوبیت پیدا کردیں گے اور محبوبیت ہی کا نام جاہ ہے۔ لوگ جاہ کے معنی بھی غلط سمجھتے ہیں کہ لوگ ہمارے خوف کی وجہ سے ہماری تعظیم کریں۔ حالاں کہ جاہ کی حقیقت ہے ملک القلوب (یعنی دلوں کا مالک ہونا)۔ پس ملک المال (مال کا مالک ہونا) تو تمول (مال داری) ہے اور ملک القلوب (دلوں کا مالک ہونا) جاہ ہے۔ اور خوف اور ہیبت ہو تو وہ صورت جاہ ہے حقیقت جاہ نہیں۔ اور یہ خود ہی اپنے کو معزز سمجھتے ہیں ورنہ لوگوں کے دلوں میں کچھ بھی ان کی عزت نہیں ہوتی۔ چناں چہ ان کے پیچھے لوگ اِن کو گالیاں دیتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ بعضے لوگ اپنی نظر میں بڑے ہوتے ہیں اور وہ خدا تعالیٰ کے نزدیک کلاب اور خنازیر (کتے اور سور) سے بدتر ہوتے ہیں۔ اور ان کے سامنے خوف کی وجہ سے لوگ تعظیم کرتے ہیں، تو یہ کوئی عزت نہیں ہے کیوں کہ ایسی عزت تو سانپ کی بھی ہے۔ ایک مرتبہ دہلی میں میں بیان کر رہا تھا رات کا وقت تھا کہ کچھ آہٹ ہوئی جس سے لوگوں کو سانپ کا شبہ ہوا بس سانپ کے ڈر سے لوگ کھڑے ہوگئے، تو کیا یہ اُس کی عزت تھی ہرگز نہیں۔''

(اشرف التفاسیر جلد۳ص ۳۶ تا ۳۸)

(۲) ہمدردی قومی: ''میں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ ریل میں سوار ہوئے ایک قلی کے سر پر اُن کا اسباب تھا۔ اسباب کو رکھوا کر انہوں نے قلی کو ایک گھسی ہوئی دوانی (چھ پیسے کا ایک آنہ ہوا کرتا تھا، اُسے اکنی اور بارہ پیسے کا دو آنہ، اُسے دوانی=

۴: ''سیاسی حکمت'' [Statesmanship]- اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کو ''سیاسی حکمت'' کہتے ہیں جس کی حقیقت ''تلبیس'' اور ''خداع'' [حق کو باطل کے ساتھ خلط کرنا اور دھوکا دینا [Deceit and Cunning] ہے۔(۱)

۵: ''رفتارِ زمانہ'' [Keeping up with the march of time]- ایک وہ ہے جس کو ''رفتارِ زمانہ کی موافقت'' کہا جاتا ہے جس کی حقیقت ''منافقت''

= کہا کرتے تھے۔ف) دی۔ اس نے کہا کہ حضور یہ تو خراب ہے کہنے لگے کہ ہم کیا کریں؟ اُس نے کہا بدل دیجیے۔ کہنے لگا کہ ہم نہیں بدلتے۔ اُس نے کہا کہ صاحب میں کیا کروں گا؟ کہنے لگے: چلا دینا۔ اُس نے کہا کہ میں کیسے چلا دوں گا؟ تو کہتے ہیں کہ: جیسے ہم نے چلا دی۔ بھائی تم نے تو اس لیے چلا دی کہ تم بڑے شخص ہو، اگر اس قلی کو بھی کوئی ایسا ذلیل مل جائے جس کی ذلت کی نسبت اُس کی ذلت کے ساتھ ایسی ہو جیسی اُس کی ذلت کی نسبت تمہاری عزت کے ساتھ تو وہ بھی چلا دے گا؛ مگر اس کو ایسا شخص کہاں ملے گا؟ آخر وہ روتا ہوا واپس چلا گیا اور گاڑی چھوٹ گئی۔ ایسا افسوس ہوا کہ جب یہ پلیٹ فارم پر کھڑے ہو کر ہمدردی کے لیکچر دیتے ہیں اس وقت اِن کی زبان کیسی چلتی ہے اور کس قدر رزور ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اِن کے برابر دنیا میں بھی کوئی ہمدرد نہیں اور اعمال کی یہ حالت ہے۔ صاحبو! میں بقسم کہتا ہوں کہ مذہب کا پابند ہو کر تو ہمدردی کرنا ممکن ہے ورنہ ہرگز نہیں۔ نرے تمدن سے کوئی بھی ہمدرد نہیں ہوسکتا۔''

(حکیم الامت: ''امثالِ عبرت'' ص۱۸۴)

☆ یہ بھی مغربی تصور ''قومی ہمدردی'' کا اثر ہے کہ: ''بعض اہلِ حق میں بھی مذاق گروہ بڑھانے کا پیدا ہوگیا ہے'' اِس عصبیت سے کیا نفع؟ صحیح اور حق بات کی ہی حمیت وحمایت ہونی چاہیے: ''حق میں تو وہ قوت ہے کہ اگر عالم بھر میں صرف ایک اہلِ حق ہو اور باقی سب اہل باطل، تو وہ سمجھتا ہے کہ اِن کی حقیقت ہی کیا ہے؟''

(۱) ''شیوہ اِس وقت لوگوں نے اختیار کیا ہے کہ تھوڑے سے اِدہر گئے، تھوڑے سے اُدہر۔ اِس فرقہ میں آگئے، تو اِسی قسم کی باتیں کرنے لگے اور اگر دوسرے میں گئے، تو انہی کا طرز اختیار کرلیا۔ غرض کوئی خاص مشرب نہیں ہے۔ ایک مولوی صاحب کہتے تھے کہ میں تھوڑا سا غیر مقلد ہوں اور تھوڑا سا نیچری ہوں، تھوڑا سا بدعتی ہوں۔ اور شرح اس کی یہ فرمائی کہ میں ڈھولکی سنتا ہوں اس لیے تو بدعتی ہوں اور ترقی پر لیکچر دیتا ہوں اس لیے نیچری ہوں۔ اور ظہر وعصر ایک وقت میں پڑھتا ہوں اس لیے غیر مقلد ہوں۔ (یہ سب سیاسی حکمت ہے: ف) غرض چاروں طرف سے فتن ہے اور گمراہیوں کے جال ہیں۔'' (امثالِ عبرت: ص ۲۲۸، بہ حوالہ وعظ عمل الذرہ)

[Hypocrisy] ہے۔ وعلیٰ ہذا۔ [اِسی طرح کی اور باتیں ہیں کہ وہ خراب ہیں ؛ لیکن اُنہیں خوش نما عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے]۔(۱)

ب: اچھے اخلاق جن کو قابلِ نفرت قرار دیا گیا:

اِسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں۔(۲)

ا: ''قناعت'' [Contentment]- اُن بعض میں سے ایک ''قناعت'' [حرص و طمع سے محفوظ رہ کر بہ قدرِ کفایت پر اِکتفا کرنا] ہے جس کو ''پست ہمتی'' [lack of

---

(۱) ''بعضے اپنے بزرگوں کی نسبت بے ہودہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔کم ازکم ایسے کلمات تو اب بھی اکثر نکل جاتے ہیں کہ انہیں ضروریات کی خبر نہ تھی، بھولے بھالے بزرگ تھے۔ یہ بد دماغ بیدار مغز اور روشن دماغ پیدا ہوئے ہیں... اب تو یہ ہی سبق رہ گیا ہے کہ میدان کی تعریفیں کی جاتی ہیں اور حجروں کی مذمت۔ حالاں کہ یہ میدان کی رونق وشوکت۔ حجرہ ہی سے ہے۔ میدان کا جو انجن ہے وہ حجروں ہی میں ہے اور تم ان کو ہی توڑ پھوڑ کرنے لگے اور ان کی تعمیر کو گرانے لگے تو میدان میں رہ ہی کیا جاوے گا۔'' (ملفوظات جلد۴- الافاضات الیومیہ ص۲۰۰)

(رفتارِ زمانہ کی موافقت کہ جس میں احکام شریعت ہی کو بدلنے کی کوشش ہونے لگتی ہے، بالکل الگ چیز ہے۔ اور ضرورت وقت کی رعایت دیگر چیز۔ دونوں میں خلط نہیں ہونا چاہیے۔ دینی سوالات کے)''جواب میں گو ضرورت وقت کی رعایت سہی مگر اس کے ساتھ ہی ایسا ہو کہ جس سے احکام نہ بدلیں۔ آج کل اِس کی رعایت نہیں کی جاتی۔ میں الحمدللہ تعالیٰ ہمیشہ ہر جواب میں اس کی رعایت رکھتا ہوں''۔ (ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ ج۲ ص۳۰۸)

(عوام کے کہنے پر نہیں چلتا، کیوں کہ)''عوام کے نزدیک علماء صرف اِس کام کے لیے رہ گئے (کہ) جس معصیت میں اُن کو ابتلا ہو جایا کرے (عوام جس گناہ میں مبتلا ہو جایا کریں) اس کو معصیت کی فہرست سے نکال دیا کریں۔''
(ملفوظات جلد:۱، الافاضات الیومیہ جلد۱ ص۳۹)

(۲) اخلاقِ حمیدہ میں سے مثلاً ''احتیاط کا نام وہم رکھا ہے، عدل کا نام سختی رکھا ہے، ناجائز نرمی اور مداہنت کا نام اخلاق رکھا ہے۔ بس چھٹی ہوئی۔'' (ملفوظات حکیم الامت ج۷ ص۳۱۲)

initiative] کہتے ہیں۔(۱)

۲: ''توکل''و''تفویض''[Firmness of Faith]- ایک اُن میں سے ''توکل''و''تفویض''[غیر متصرفِ حقیقی سے صرفِ نظر اور متصرفِ حقیقی کے لیے خود سپردگی] ہے،جس کو''تعطل''[جمود Idleness] قرار دیا گیا ہے۔(۲)

---

(۱) قناعت ایک عمدہ صفت ہے۔حرص،طمع،تکبر اور ناجائز آمدنی سے بچ کر''آدمی قناعت اور ضروری سامان کے ساتھ رہے تو تھوڑی آمدنی میں بھی رہ سکتا ہے۔اور فرض منصبی کو بھی ایسا ہی تقوی والا ادا کرسکتا ہے۔''

(ملفوظات جلد ۲۳،کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۱۶)

دورِ حاضر میں لذت کی زیادہ سے زیادہ پیداوار اور اُس کی حصولیابی کے لیے فرد کی زیادہ سے زیادہ نفسانی آزادی کو ہدف بنانے کے نتیجہ میں لوگ اُس ''قناعت'' کو''پست ہمتی''سمجھنے لگے جس کے ذریعہ دنیوی اِنہماک سے حفاظت اور روح کی ترقی وابستہ تھی۔

(۲)''توکل کی حقیقت ہے غیر متصرف حقیقی سے قطع نظر کرنا۔اور یہ قطعِ نظر اعتقاداً کرنا تو فرض ہے اور عملاً اسبابِ ظنیہ کے ترک سے بشرطِ تحمل مستحب ہے۔اور جو اسباب عادۃً یقینی یا مثل یقینی کے ہیں (اُن سے قطعِ نظر جائز نہیں)۔عامی، ترک اسباب ظنیہ سے بھی بچے۔البتہ کاملین کے لیے ترک کی اجازت ہے۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶/الکلام الحسن ص ۴۰۱)

نوٹ:اسباب یقینیہ وظنیہ کی وضاحت آگے آرہی ہے۔''اور یہ سب تفصیل اسباب دنیویہ میں ہے اور اسباب دینیہ کو ترک کرنا،یہ توکل نہیں۔''(ملفوظات جلد ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۱۴۹)

''توکل تو فرض ہے ہر مسلمان کو براہِ راست خدا تعالیٰ سے ایسا ہی تعلق رکھنا چاہیے۔کسی چیز کی پرواہ نہ کرے۔ یہی اعتقاد رکھے جو خدا کو منظور ہوگا وہی ہوگا کوئی کچھ نہیں کرسکتا۔لیکن توکل کا استعمال خلافِ محل کرتے ہیں۔''''کہ ہو رہے گا جو کچھ ہونا ہوگا۔تدبیر نہ کرنا،مریض کی دوا نہ کرنا اُن کے نزدیک''توکل''ہے۔آدمی تدبیر کرے،دوا کرے اور پھر خدا پر بھروسہ رکھے۔یہ ہے اصل''توکل''..........''(ملفوظات جلد ۲۲۔انفاسِ عیسیٰ حصہ دوم ص ۲۳۰،۲۱۷)

''ایک بزرگ تھے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگی کہ میری روزی سب ایک دم سے مجھے دے دیجیے۔ تھوڑی تھوڑی کرکے نہ دیجیے۔میں کوٹھری میں بھر رکھ چھوڑوں گا،جب شیطان مجھ سے پوچھے گا تو کہاں سے کھائے گا تو میں کہہ دوں گا کہ اس کوٹھری سے۔تو بزرگوں نے اپنے ضعف کی ایسی ایسی تدبیریں کی ہیں۔پس یاد رکھنے کی بات ہے=

۳: "دینی حمیت" و"تصلب فی الدین" [Zealous; regard for religion and firmness of faith]- ایک اُن میں سے "حمیتِ دینی" و "تصلب فی الدین" [دین کے لیے غیرت اور پختگی] ہے، جس کا نام "تعصب" و"تشدد" [Dogmatism and Lack of initiative and Fanaticism] رکھ دیا ہے۔(۱)

۴: "بذاذت" [Indiffrence to One's Physical Appearance]- ایک اُن میں سے "بذاذت" [سادگی] ہے جس کو "تذلل" [ذلت اختیار کرنے

= کہ ضعف وقوت امور طبعیہ ہیں۔ ولایت میں اُن کا دخل نہیں۔ ولایت کہتے ہیں اطاعت اور عبدیت کو؛ چناں چہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرہ کو سال بھر کا خرچ ایک ساتھ دے کر ظاہر فرمایا کہ سال بھر کا خرچ ذخیرہ رکھنا اعلیٰ سے اعلیٰ توکل کے بھی خلاف نہیں۔" (ملفوظات جلد۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۳۰۸) رہی تفویض تو: "شریعت کی فرمائی ہوئی تدبیر کرنا یہ تفویض کے خلاف نہیں۔" (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶، الکلام الحسن ص ۳۹۵)

"اسباب دنیویہ جن سے دنیا کا نفع حاصل ہو، اُس نفع کی دو قسمیں ہیں: الف: حلال یا، ب: حرام۔ اگر حرام ہو اُس کے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اُس کی تین قسمیں ہیں: ۱- یقینی اور ۲- ظنی اور ۳- وہمی۔ اسباب وہمیہ جن کو اہل حرص وطمع اختیار کرتے ہیں، جس کو طولِ امل کہتے ہیں، اُن کا ترک کرنا ضروری ہے۔ اور یہ توکل فرض وواجب ہے۔ اور اسبابِ یقینیہ جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کہ کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا، پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا: اُس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔ اور اسبابِ ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے، مگر بار ہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری ومزدوری کے بعد رزق ملنا۔ اِن اسباب کو ترک کرنا وہ ہے جس کو عرف اہلِ طریقت (صوفیا کے محاورہ۔ ف) میں اکثر توکل کہتے ہیں۔ اُس کے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لیے جائز نہیں اور قوی النفس کے لیے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمتِ دین میں مشغول ہو اس کے لیے مستحب بل کہ کسی قدر اس سے بھی مؤکد ہے۔" (بوادر النوادر جلد ۱ ص ۲۶۷ تا ۲۶۸)

(۱) دینی غیرت اور دین میں پختگی کو "حمیت" اور "تصلب" کہتے ہیں۔ خلافِ دلیل امر پر اَڑنا "تعصب" کہلاتا ہے۔ غیر مطلوب، عقلی مصلحت کے خلاف سختی "تشدد" کہلاتی ہے۔

[debasing] سے تعبیر کرتے ہیں۔(۱)

۵: ''تواضع'' [Courtesy]- ایک اُن میں سے '' تواضع'' ہے، جس کو ''دناءت'' و''خساست'' [بے حوصلہ اور پست طبیعت Meanness and Pettiness of mind] سے نامزد کرتے ہیں۔(۲)

۶: ''تقویٰ'' [Fear of God and Piety]-ایک اُن میں سے ''تقویٰ'' [گناہوں سے بچنا اور حرام حلال کی تمیز رکھنا] ہے جس کو ''وہم'' و''وسوسہ'' کہنے لگتے ہیں۔(۳)

۷: ''گوشہ نشینی'' [Keeping oneself away from unnecessarily mixing with people]-ایک اُن میں سے فضول صحبت سے ''عزلت'' [یکسوئی اور گوشہ نشینی] ہے، جس کو ''وحشت'' [Misanthropy] کہتے ہیں۔(۴) وعلیٰ ہٰذا!

---

(۱) سادگی میں بڑی حلاوت ہے۔جی سب کا چاہتا ہے کہ سادہ معاشرت رکھیں؛ لیکن تکبر کی وجہ سے اور ذلت کے خیال سے نہیں رکھ سکتے، ''جب تک انسان اپنی زیب وزینت اور تنعم (نعمت کے بے جا استعمال) میں رہتا ہے اُس میں کمال نہیں پیدا ہوتا۔ یہ تن آرائی اور تن پروری دلیل ہے نفس پروری کی۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۷ص ۲۳۰، ج ۶ص ۴۹)

(۲) ''خدا تعالیٰ نے متواضعین کی خود وضع میں بھی تواضع کا اثر رکھا ہے اور متکبرین کی وضع میں تکبر، تفاخر کا۔ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو اِس کا احساس دے دے اور وہ ایسی وضع سے روکے، تو اُس پر تشدد کا اعتراض کرتے ہیں ان معترضوں کی عجیب حالت ہے۔'' (ملفوظات جلد ۶- الافاضات الیومیہ ص ۲۰۶)

(۳) ''خدائے تعالیٰ کے نزدیک اصل چیز تقویٰ ہے یعنی جن باتوں سے خدا تعالیٰ ناراض ہوں اُن کو ترک کر دینا۔'' ''نفس ورع سے بہت گھبراتا ہے، کیوں کہ ورع کی حقیقت ہے ترک گناہ۔ اِس میں کسی کو دکھلاوہ نہیں ہوسکتا۔''
(ملفوظات حکیم الامت ج ۲۶، الکلام الحسن: ص ۲۵، جلد ۱۴، فیوض الخالق: ص ۷۷)

(۴) ''آج کل سلامتی عزلت اور یکسوئی میں ہے...... اِس میں یہ نیت کرے کہ بعض کو اپنے شر سے محفوظ رکھو اور بعض کے شر سے اپنے آپ کو محفوظ رکھو۔'' ''یوں معلوم ہوتا ہے تجربہ سے کہ سب سے زیادہ نافع چیز خلوت ہے بس جہاں تک ہو=

۳: برے اخلاق جنہیں نام بدلے بغیر اچھا سمجھا گیا:

اور بعض اخلاق ذمیمہ [برے اخلاق] کا نام نہیں بدلا؛ مگر اُس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں۔

۱: ''بدگمانی'' - ایک اُن میں سے ''سوءِ ظن'' [بدگمانی] ہے۔(۱)

۲: ''ظلم'' - ایک اُن میں سے ظلم اور حقوقِ غرباء سے بے پروائی ہے۔(۲)

۳- ''بے رحمی'' - ایک اُن میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔

۴: ''تحقیر'' - ایک اُن میں سے ''تحقیر'' [دوسرے کو حقیر سمجھنا] ہے۔

= تعلقات کم کرے۔ آفات جلوت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ خلوت میں تو آدمی کام ہی کرے گا، یہ بھی نہیں تو گناہ سے (تو) بچے گا...... بہت سے گناہ دوستوں کی رعایت کی وجہ سے ہو جاتے ہیں۔''

☆ جلوت ہم خیال اور ہم جنس لوگوں کے ساتھ ہونے میں تو کم خرابیاں ہیں؛ لیکن ''جہاں ہر قسم کے لوگ موجود ہوں دو مشکلیں پیش آتی ہیں: اگر حق نہ کہے تو مداہن بنے۔ اگر حق کہے تو شورش پیدا ہو۔''

(ملفوظات ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۷۹، جلد ۱۹ ''حسن العزیز'' جلد سوم: ص ۳۳۵، ص ۲۳۹)

(۱) ''کسی کے ساتھ اعتقاد رکھنا ضروری نہیں۔ ہاں بدگمانی اور بدزبانی بلاضرورت کسی کے ساتھ جائز نہیں۔ اگر بدگمانی نہ کی، تو کیا نقصان ہوا؟ پھر فرمایا کہ اِس (بدگمانی) کا منشا کئی چیزیں ہیں اور اُن سب کا منشا کبر ہے۔ اگر سب سے کمتر اپنے آپ کو سمجھے گا، تو جس وقت بدگمانی ہونے لگے گی، فوراً عیب اپنا پیش نظر ہو جائے گا اور سوچے گا کہ ہم تو اس سے بھی زیادہ نالائق ہیں، پھر کبھی اِس کی نوبت نہ آئے گی؛ لہٰذا کبر کا علاج کسی کامل شخص کے پاس رہ کر کرانا ضروری ہے۔''

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۳ - اکمالاتِ اشرفیہ ص ۳۲۹، ۳۳۰)

(۲) ''ظلم'' اور ''حقوقِ غرباء سے بے پروائی'': ''ابی حرہ رقاشیؒ اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سنو! ظلم مت کرنا، سنو کسی کا مال حلال نہیں بدون اُس کی خوش دلی کے۔ (بیہقی ودارقطنی)

فائدہ: اِس میں جیسے کھلم کھلا کسی کا حق چھین لینا یا مار لینا آ گیا، جیسے: کسی کا قرض یا میراث کا حصہ وغیرہ دبالینا، ایسے ہی جو چندہ دباؤ سے یا شرم ولحاظ سے لیا جاتا ہے وہ بھی آ گیا۔'' (حیٰوۃ المسلمین ص ۳۱۳)۔ ''بے رحمی'' اور ''تحقیر'' کی وضاحت کے لیے: ملاحظہ ہو حاشیہ: ''ہمدردیِ قومی''۔

۵: ''قلتِ ادب''۔ ایک اُن میں سے قلتِ ادب ہے۔(۱)

۶: ''غیبت، وتجسس''۔''ایک اُن میں سے غیبت وعیب جوئی وعیب گوئی ہے، اہلِ علم واہلِ دین کی۔(۲)

---

(۱) ہمارے وطن میں ایک ماسٹر عارضی طور پر آئے ہوئے ہیں اور داڑھی منڈواتے ہیں۔ اُن سے داڑھی رکھنے کو کہا، تو کہنے لگے کہ داڑھی تو بکرے کے ہوا کرتی ہے۔ افسوس ہے کہ لوگ مولویوں کو فتویٰ تکفیر میں متعصب بتلاتے ہیں لیکن ان کو انصاف کرنا چاہیے کہ (کیا) یہ بات بھی کفر نہیں؟ میں آپ ہی سے پوچھتا ہوں جس کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے داڑھی رکھی ہے اور تمام انبیاء علیہم السلام داڑھی رکھتے تھے۔ صحابۂ کرامؓ نے سب نے رکھی اور پھر وہ کہے کہ داڑھی تو بکرے کی ہوتی ہے۔ کیا آپ لوگ انصاف کی رو سے اُس کو مسلمان کہیں گے؟ دیکھو اگر کوئی شخص عدالت کی توہین کرنے لگے تو وہ کتنا بڑا مجرم سمجھا جاتا ہے کہ عدالت کی توہین سلطنت کی توہین ہے۔ اسی طرح اسلام کے کسی حکم کی توہین شارع علیہ السلام اور بانی اسلام یعنی خدا تعالیٰ کی توہین ہے۔ پس اگر خدا تعالیٰ کی توہین کرنے کے بعد بھی ایمان نہیں گیا تو گویا ایمان سریش اور گوند ہوا کہ وہ ایسا چپکا ہے جو کسی طرح چھوٹتا ہی نہیں۔ صاحبو! اسلام ایسا سستا اور بے غیرت نہیں کہ اس کو کوئی شخص دھکے بھی دے اور وہ نہ ٹلے۔'' (امثال عبرت:۱۹۶)

''......ایسا ہی ان حضرات کا ایمان ہے کہ خدا اور رسول کی شان میں بے ادبی کرلیں، احکام کے ساتھ تمسخر کرلیں اور علماء تو بے چارے کس شمار میں ہیں؟'' (امثال عبرت:۲۰۶) ''عمل کبر یہ ہے کہ برتاؤ تحقیر کا ہو۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اس میں جو اہلِ حق ہیں ان کی مدح زبان سے اور اکرام برتاؤ سے کیا جائے۔''

(۲) ''غیبت'' و ''عیب جوئی وعیب گوئی'' اہلِ علم کی: ''......دینی ضرورت سے اگر کسی کی غیبت کرے تو جائز ہے؛ مگر ضروری ہونے (یعنی دینی ضرورت: ف) کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ بات محقق ہوگئی ہو جو تم بیان کرنا چاہتے ہو۔ اگر دینی ضرورت نہیں؛ بل کہ نفسانیت ہے تو اُس صورت میں امر محقق کا بیان کرنا بھی جائز نہیں کہ یہ غیبت محرمہ ہے اور بلا تحقیق کوئی بات کہی جائے تو بہتان ہے۔'' (اشرف التفاسیر جلد۳ ص ۹۵،۹۶)

لیکن اِس دور میں زیادہ آزمائش میں ڈالنے والی چیز حق کی مخالفت ہے، جس کی اصلی علت عام طور پر ''دنیا کی محبت ہے جس کے آثار میں سے اہلِ دین کو حقیر سمجھنا بھی ہے۔ کیوں کہ جب حُبِّ دنیا کا غلبہ ہوتا ہے، دین کی طلب نہیں رہتی؛ بل کہ جب دین کو مُخِلِّ دنیا دیکھتا ہے، تو دین کو بھی ترک کر بیٹھتا ہے۔ اور دوسرے طالبانِ دین پر ہنستا ہے۔''

(بیان القرآن جلد۱، ۱۱۹)

۷: ''تفاخر واظہارِ شہرت''- ایک اُن میں سے ریا وتفاخر [دکھاوا اور غرور] ہے۔

۸: ''اسراف''- ایک اُن میں سے اِسراف [معصیت میں خرچ کرنا] ہے۔(۱)

۹: ''آخرت سے بے پرواہی''- ایک اُن میں سے غفلت عن الآخرت [آخرت سے بے فکری] ہے وغیرہ وغیرہ۔(۲) اور حقائق اِن اخلاق کے کتبِ اخلاق میں دیکھنے

---

(۱) ''ریا'' و ''تفاخر'': ''وجدان سلیم سے معلوم ہوسکتا ہے کہ کون سی ہیئت کس نیت سے بنائی ہے فرمایا کہ لباس فاخرا گراپنی تفریح طبع کے لیے ہوتو جائز ہے اور وہ اس آیت کے تحت میں داخل ہے ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِىْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ﴾ الخ اور اگر تفاخر عند الناس کی غرض سے ہوتو حرام ہے اور اس آیت کے تحت میں داخل ہے ﴿وَزِيْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾۔'' (اشرف التفاسیر جلد۲ص ۱۵۵)

''اِسراف'': آج کل جس کا نام سخاوت رکھا ہے وہ کھلا اِسراف ہے۔ اور یہ لوگ سخی نہیں مُسرِف ہیں۔ اور اِسراف ملکہ نہیں کہ اس میں دو درجے ہوں، فعل ہے یعنی معصیت میں خرچ کرنا، (لہٰذا) اِس کی محمودیت کا کون دعویٰ کرسکتا ہے؟ اسی لیے اسراف میں تقسیم نہیں کہ اس کی دو قسمیں ہوں کہ ایک محمود ایک مذموم جیسے بخل کی تقسیم ہوسکتی ہے ایک محمود ایک مذموم۔ بخل کے معنی ہیں قلب کی تنگی، سوتنگی کی تقسیم ہوسکتی ہے۔ مثلاً کسی نے روپیہ جمع کیا اور خرچ اس لیے نہیں کیا کہ اس سے مقصود بیوی بچوں کی راحت ہے، آسائش ہے، فراغت ہے، اِس کے محمود ہونے کا دعوی غلط نہیں ہوسکتا؛ مگر مُسرِف جب معصیت میں صرف کرے گا، تو اُس میں کیا مصلحت اور کونسا اچھا مقصود سمجھا جاسکتا ہے؟ نفس نے مکروفریب سے مُسرِف کو یہ سمجھا رکھا ہے کہ یہ استغناء ہے۔ یہ نفس بُری بلا ہے، اِس کا کچھ اعتبار نہیں۔'' ''اگر خرچ کرنے کا ہی جوش ہے تو اللہ کی راہ میں دو۔ اس میں حوصلہ آزمائی کرو۔''

(ملفوظات حکیم الامت، ج۴ ''الافاضات الیومیہ'': ص ۳۲۵، ج ۲۳ ''کمالاتِ اشرفیہ'': ص ۳۸۹)

☆ جو اجازت شرعی کے خلاف خرچ ہو وہ اسراف ہے..... اچھے کپڑے وغیرہ پہننا اگر تحصیل جاہ کے لیے ہے تو ناجائز اور اسراف میں داخل ہے اور اگر دفع مذلت کے لیے ہے تو مطلوب شرعی ہے اور اسراف میں داخل نہیں۔

(ملفوظات جلد ۱۶ ص ۶۹)

(۲) ''آخرت سے بے پرواہی'': ''عبادت جسمانیہ خود شرط ترقی روح کی اور روح عبادات موقوف ہے تعلق جسمی پر۔ پس جسم اگر متبوع ہوتو وہ مانع آخرت ہے روح کے لیے اور اگر تابع ہوتو موصل الی الآخرۃ ہے۔''

(ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ ص ۱۵۰) =

سے منکشف ہو سکتے ہیں خصوصاً کتب مصنفہٗ حجۃ الاسلام علامہٗ غزالی اس کے لیے بے نظیر ہیں [مثلاً: احیاء علوم الدین، اربعین وغیرہ]۔(۱)

= "آج کل تو بس لوگوں کی کوشش ہوتی ہے کہ کسی طرح کام چلے۔ کار روائی ہو جاوے، چاہے گناہ ہو یا ثواب۔(اس بدعملی اور) اعمال میں کوتاہی کا سبب حبِ دنیا اور عدم اہتمام آخرت ہے۔"

(ملفوظات حکیم الامت، ج ۲۳ کمالاتِ اشرفیہ: ص ۱۶۲، ۱۳۹)

(۱) خود اس رسالہ کے مصنف حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیفات مثلاً تعلیم الدین، کمالاتِ اشرفیہ، انفاسِ عیسی، تربیت السالک وغیرہ اِس مقصد کے لیے مفید ہیں۔

[۱۶] انتباہِ شانزدہم
متعلق استدلالِ عقلی

[Regarding Rational Argumentation]

[تمہید: آج کل کا زمانہ، بڑا عقلیت (ریشنلزم) کا خیال کیا جاتا ہے۔ اور بات بات میں عقلی استدلال کا دعویٰ و مطالبہ ہوتا ہے۔ اس حوالہ سے اِس آخری انتباہ میں بالکل منطقی طور پر چند سطروں میں اِجمالی غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے:
۱- دلیل عقلی کو ہر حیثیت سے دلیل نقلی پر ترجیح دینا۔ ۲- تخمین واستقرا کو دلیل عقلی[قطعی] سمجھنا۔ ۳- فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنا۔ ۴- نظیر کو ثبوت سمجھنا۔ ۵- امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرنا۔ ۶- استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرنا۔ ۷- عادت اور عقل کو متحد سمجھنا۔ یہ سب اصطلاحات پہلے بھی گزر چکی ہیں: ف]

متن- آج کل اس کا بہت استعمال ہے۔ مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اِس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔(۱)

---

(۱) پروفیسر محمد حسن عسکری کے بقول یونانی علوم ازمنہ وسطیٰ میں یورپ میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے، سب سے بڑا درجہ دینی علوم کا تھا۔ پھر پندرہویں صدی یعنی نشأۃ ثانیہ کے وقت پہلا درجہ یونانی علوم کو دے دیا گیا اور یونانی علوم کو جو علومِ وحی پر مبنی نہیں تھے بل کہ عقلی تھے، ان کو اول درجہ دینے کے ساتھ اور علوم وحی کو ثانوی حیثیت دی گئی؛ لہٰذا جدیدیت یا نئی دنیا کی دریافت یا نشأۃ ثانیہ کا اصلی مطلب وحی سے بے زاری اور عقلیت اور انسانی علوم کی فوقیت ہے۔ اسی لیے اس تحریک کا دوسرا نام انسان پرستی (Humanism) دیا جاتا ہے۔ اس دور کی =

۱: ''عقل کو نقل پر مقدم کرنا'' - ایک اُن میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیلِ نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اِس کا قاعدہ اصول موضوعہ ۷ [دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتوں کے ذیل] میں بیان ہو چکا ہے۔(۱)

۲: ''استقراء'' [Inductive Reasoning] کو قطعی دلیل عقلی سمجھنا - ایک اُن میں سے یہ ہے کہ تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ [''انتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق'' کے ذیل میں اِس کی حقیقت وحیثیت بیان کی جا چکی ہے](۲)

= خصوصیات میں سے سب سے اہم خصوصیت عقلیات کو دینیات پر ترجیح دینا ہے۔ ہندوستان میں اِس کا چلن سرسید احمد خاں کے ذریعہ ہوا (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۶ الکلام الحسن ص ۳۷۵) اسی لیے الامام محمد قاسم نانوتویؒ تو فرماتے ہیں کہ: ''دلیلِ دعوی ایسی (ہونی) چاہیے جس میں خلافِ دعوی کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو۔'' (تقریر دل پذیر ص ۲۰۰) اور حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''یہاں تو وہ بات کہی جاتی ہے جو قیامت تک نہ ٹلے۔'' اس کا حاصل یہی ہے کہ استدلال میں دلیل کا ہر مقدمہ قطعی ہونا چاہیے، کوئی مقدمہ ظنی نہ ہو۔ ''دلائل عقلی ایسے ہونے چاہئیں کہ اُن کا کوئی جز بھی اقناعی نہ ہو، ورنہ وہ دلائل عقلی نہ رہیں گے۔ اور اس سے یہ خرابی پیدا ہوگی کہ دوسرے لوگ یہ سمجھیں گے کہ اہل اسلام کے پاس صرف اسی قسم کے دلائل ہیں۔'' (ملفوظات حکیم الامت: ج ۱۳، مقالات حکمت ج ۲ ص ۶۴)
ہر دو بزرگوں کو اپنے استدلال میں اِس منطقی اصول کا اہتمام رہا ہے۔

(۱) اُس میں بتایا گیا ہے کہ دلیل عقلی کو دلیل نقلی پر ترجیح دینے کی صرف ایک صورت ہے کہ جب دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو۔ اُس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کریں گے اور عقل کے مطابق کر کے اسے قبول کریں گے اور دلیل عقلی چوں کہ قطعی ہے اس لیے اس کے ظاہری معنی کو بلا تاویل قبول کریں گے۔ اِس کے علاوہ دو صورتوں میں دلیلِ نقلی بلا تاویل راجح قرار پائے گی اور دلیلِ عقلی کو ترک کر دیا جائے گا۔

(۲) اس باب میں ضروری تنبیہ یہ ہے کہ استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے اُن جزئیات سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔ البتہ ظنی دلیل کے طور پر دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ ''ظنی دلیل'' وہاں حجت ہوگی جہاں اُس سے زیادہ قوی دلیل اُس کی معارض نہ ہو۔ اور جہاں قوی دلیل معارض ہو، وہاں اُس ظنی دلیل کا اُتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بل کہ قوی دلیل پر ہی عمل ہوگا۔

۳: "منقول محض کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا"۔ ایک اُن میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ [شریعت کے جزوی احکام] کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔(۱)

---

(۱) غلطی ۳۔ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا: احکام کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ایک اصول۔ ۲۔ دوسرے فروع۔ اور مذہب کا اصل مدار در حقیقت اصول ہی ہیں۔ پس اصول کو مدلل بدلائل عقلیہ ونقلیہ ہونا چاہئے۔... اصول سے مراد (خدا تعالیٰ کا ثبوت)، توحید (، خدا تعالیٰ کا واجب الاطاعت ہونا)، رسالت (کی ضرورت، دلائلِ رسالت)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کا رسول ہونا اور اِسی ضمن میں:) حقیقت کلام اللہ (، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا)۔...

اور فروع کے لیے بھی اگر چہ نفس الامر میں دلائل عقلیہ اور اُس میں اسرار ہیں؛ لیکن ہم کو اُن اسرار پر مطلع نہیں کیا گیا...... فروع کے لیے اِسی قدر کافی ہے کہ خدا تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اس حکم کو نازل فرمایا اور آپ نے اِس کی تبلیغ فرمائی اور اگر کسی فرع کی دلیلِ عقلی منکشف ہو جائے تو یہ تبرع محض ہے..... (فروع کے لیے دلائل عقلیہ کی ضرورت نہ ہونا، نظامِ سلطنت اور تمدن میں بھی بالکل واضح ہے کہ:) اگر ہم کسی کو بادشاہ مان لیں، تو پھر اُس کے سب قوانین پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اُس میں اِس کا انتظار نہ کیا جائے گا کہ ہر قانون کی لِم (وجہ، reason) علیحدہ علیحدہ ہم کو معلوم ہو؛ بل کہ اگر کسی مقدمہ میں مثلاً جج کچھ فیصلہ کردے اور مدعا علیہ صرف علتِ قانون (قانون کی عقلی دلیل) معلوم نہ ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کوتاہی کرے، تو وہ مجرم اور سزا کا مستحق سمجھا جائے گا، اِسی طرح قوانین الٰہیہ میں سمجھنا چاہئے۔ اِس سے معلوم ہو گیا کہ کسی شخص کو شرعیات کی لِم دریافت کرنے کا منصب نہیں۔ اور اگر کوئی پوچھے بھی، تو علماء کو جواب میں یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم واضع احکام نہیں ہیں جو علت جاننا ضروری ہو؛ بل کہ عالم قانون ہیں جس میں علت جاننا لازم نہیں۔ جیسے وکلاء کہ عالم قانون ہوتے ہیں۔ اُن کو قانون کی علت اور لِم کا معلوم ہونا ضروری نہیں، نہ وہ اِس کے مدعی ہوتے ہیں۔ تو اگر اُن سے کوئی قانون کی علت دریافت کرنے لگے، تو وہ یہ کہہ کر چھوٹ جائیں گے کہ ہم عالم قانون ہیں، واضع قانون نہیں۔ اور قوانین کی علت واضعانِ قانون سے دریافت کیجیے۔ اسی طرح سے علماء واضعان قانون نہیں؛ بل کہ محض عالمانِ قانون ہیں۔ واضعِ قانون حق تعالیٰ ہیں۔ تو علماء سے قوانین کی علت اور لِم دریافت کرنا بھی سخت غلطی ہے۔ اور علماء کو بھی نہ چاہئے کہ وہ بالکل تابع بن کر علل بیان کرنا شروع کر دیں؛ کیوں کہ ایسا کرنے سے اِس مفسدہ (علت اور لِم کی دریافت) کا فتح باب ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ہر جگہ علت کا بیان کرنا بھی ممکن نہیں۔ کسی جگہ تو ضرور خاموش ہونا پڑے گا۔ مثلاً اگر کوئی پوچھنے لگے کہ مغرب کے وقت تین رکعت کیوں مقرر ہوئی اور حج ذی الحجہ میں کیوں مقرر ہوا؟ تو ہم کیا جواب دیں گے؟ یا کوئی پوچھنے لگے کہ نماز پانچ ہی کیوں مقرر ہوئی تو ہمارے پاس کیا معقول جواب ہے؟ تو جب کہ کسی نہ کسی جگہ پہنچ کر اس قاعدے سے کام لینا پڑے گا تو پہلے ہی سے اس سے کیوں نہ منتفع ہوں۔"

(ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۳- مقالاتِ حکمت جلد ۲ ص ۳۵ تا ۳۶)

۴: ''نظیر کو ثبوت سمجھنا'' [Considering a precedent to be a final proof]- ایک اُن میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اُس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اُس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں,[دیکھیے اصولِ موضوعہ نمبر ٦]۔(۱)

۵: ''ممکن چیزوں پر عقلی دلیل کا مطالبہ کرنا''- ایک اُن میں سے یہ کہ امور ممکنۃ الوقوع [جس بات کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہو، اُس] پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اِن دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵ و ٦ میں ثابت ہو چکا ہے۔(۲)

٦: ''مستبعد [improbable] کو محال [Impossible] سمجھنا''- ایک اُن میں سے یہ ہے کہ استبعاد [مستبعد: ف] سے استحالہ [محال ہونے] پر اِستدلال کرتے ہیں۔ [اِس کی وضاحت اصول موضوعہ نمبر ۳ ر میں کی جا چکی ہے]۔(۳)

---

(۱) وہاں بتایا گیا ہے کہ گراموفون، ٹیپ ریکاڈر، موبائل وغیرہ کا ذریعہ کلام کے طور پر، ہاتھ پیر کے بولنے کی نظیر بن جانا، خوردبین کی ایجاد کا حدیث میں مذکور بعض خبروں کی نظیر بن جانا، حرارت و برودت وغیرہ کا وزن، قیامت میں وزنِ اعمال کی نظیر بن جانا، وغیرہ، یہ تمام نظیریں واقعات کی اصل دلیلیں نہیں ہیں۔ اِن سب کی اصل دلیل تو وہی ہے کہ جتنے شرعی، معادی واقعات ہیں، وہ سب ممکن ہیں اور جس ممکن واقعہ کی خبر مخبرِ صادق دے، عقل کی رو سے اُس کا ماننا واجب ہے؛ لہٰذا اِن واقعات کا ماننا واجب ہے۔ نظیریں صرف تعجب خیزی دور کرنے کے لیے ہیں، تشکیکی ذہن کو فروغ دینے کے لیے نہیں۔

(۲) اصولِ موضوعہ نمبر ۵ ر میں بتایا گیا ہے کہ روایت اور نقل پر مبنی واقعات پر خالص دلیلِ عقلی'' کا قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔'' اور اصول موضوعہ نمبر ٦ ر کے تحت یہ بیان کیا گیا ہے کہ: ''مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔''

(۳) کہ ''محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا، مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ محال وہ ہے جس کے نہ ہو سکنے پر عقل، دلیل قائم کر دے، جب کہ مستبعد وہ ہے جس کے ادراک سے عقل عاجز ہو۔'' دونوں الگ الگ ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

۷: ''عادی اور عقلی امور کو ایک سمجھنا''- ایک اُن میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں ومثل ذلک۔(۱)

---

(۱) ''اہلِ سائنس نے عادت کا نام عقل رکھا ہے۔ جو چیز عادت کے خلاف ہوتی ہے، اُسے عقل کے خلاف کہتے ہیں (اِس کے غلط ہونے کی وضاحت اصولِ موضوعہ نمبر ۳ میں کی جا چکی ہے۔ یہاں اِلزامی حیثیت سے مختصر گفتگو یاد دلا کر بات ختم کی جاتی ہے کہ) اگر خلاف عقل کے یہ معنی ہیں کہ عقل اُس کی کنہ (اور حقیقت) نہ سمجھ سکے، تو پھر بہت سے امور موافقۂ عادت بھی عقل کے خلاف ہیں (اُن کا بھی اِنکار کرنا چاہیے، لیکن) اُن کا انکار نہیں کرتے۔ چناں چہ بچہ کا پیدا ہونا ماں کے پیٹ سے، عقل اِسے کیا سمجھ سکتی ہے؟ اگر کسی شخص کے کان میں یہ بات کبھی نہ پڑنے پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے، تو اُس کے سمجھ میں ہرگز نہ آوے۔'' (ملفوظات: جلد ۱۸۔حسن العزیز جلد دوم ص ۳۰۹)

متن: اختتامی التماس

علم کلام جدید کے دیگر حصص کی تکمیل کی خواہش:

سر دست اِسی پر اِکتفا کیا جاتا ہے۔ اِس کے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اِسی [علم کلام جدید کے] موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے (۱) [علم کلام کے] اور [حصوں کے] اِضافہ کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حصہ اول ہے اور آئندہ اضافات دوسرے حصص۔

و أُفوّض أَمْرِيْ إِلى اللّٰهِ اِنَّ اللّٰه بَصِيْرٌ بِالْعِبَادِ. و صلى اللّٰه على خيرِ خَلْقِه محمد و اله و أصحابهِ الامْجَاد إِلى يومِ التَّناد.

مرقومہ: ۲۱؍رجب ۱۳۳۰ھ (۷؍جولائی ۱۹۱۲ء) / مقام تھانہ بھون

صانها الله عن الفتن

---

(۱) وہ تفصیل کتاب کے عنوان ''وجہِ تالیفِ رسالہ'' کے ذیل میں یہ بیان کی گئی ہے کہ رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' علم کلام جدید کا پہلا حصہ ہے، جس میں جدید تعلیم کے اثر سے پیدا ہونے والے اہم اصولی شبہات کا ازالہ کر دیا گیا ہے۔ اِس کے بعد اگر کوئی صاحبِ توفیق تمام شبہات بالتفصیل جمع کر کے ہر ایک کا جزئی جزئی جواب لکھ دے اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں حاصل ہونے والے اصول وکلیات کو مدون کر دے، تو یہ علم کلام جدید کا دوسرا حصہ ہو جائے گا۔ پھر اگر ملحدین و معترضین کی جانب سے اسلام پر سائنس یا دورِ حاضر کے قواعد تمدن (Principles introduced by western civilisation) کے تعارض کی بنیاد پر کیے جانے والے اعتراضات کے جوابات لکھ کر کتاب مرتب کر دی جائے، تو یہ تیسرا حصہ ہوگا اور ایسی کتاب علم کلام جدید کا سب سے صحیح مصداق ہوگی۔

لیکن جب تک آخری دونوں حصوں کی تدوین کی نوبت نہ آئے، اِسی پہلے حصے ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے مطالعہ اور سبقاً سبقاً پڑھنے کی پابندی پر اِکتفاء کیا جائے۔

احوالِ واقعی

محرم الحرام ۱۴۲۸ھ سے اب تک درسیات کے منتہی اور فارغ التحصیل طلبہ کے سامنے رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے مضامین سبقاً سبقاً بیان کرنے کا معمول ہے۔ ابتدائی ایام میں ہی- دورانِ درس- راقم کے دل میں یہ خیال آیا کہ: ۱۳۳۰ھ میں لکھے گئے اِس رسالہ کے بعد حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ تقریباً ۳۲ سال حیات رہے اور رسالہ کی تصنیف سے پہلے اور بعد کے کل عرصہ میں حضرتؒ نے بہت سے شبہات اور ان کے جوابات سہل اور مفصل طریقہ سے اپنی تحریروں، تقریروں اور مجلسوں میں بیان کیے ہیں؛ لہٰذا اگر مصنف حکیم الامت کی تصنیفات مثلاً: بیان القرآن، اشرف التفاسیر، اشرف الجواب، البدائع، التشرف، التقصیر فی التفسیر، المصالح العقلیۃ للاحکام النقلیۃ، بوادر النوادر، امداد الفتاوی، اصلاحِ انقلابِ امت، امثالِ عبرت، درایۃ العصمۃ اور مواعظ وملفوظات وغیرہ سے مدد لے کر ہر انتباہ کے مناسب مضامین ''افادات'' کی شکل میں اضافہ کر دیے جائیں، تو قاری کو موضوع کے متعلق ضروری اور مفید مواد مل جائے۔ اور مضامین کے اِجمال کی تشنگی حضرتؒ کی ہی توضیح وتفصیل سے- کسی قدر- رفع ہو جائے۔ قلب کے اِس وارده کو عملی نوعیت دینے کے بعد ۱۴۳۰ھ میں مرتب شدہ مجموعہ اہلِ نظر واہلِ بصیرت کی خدمت میں اِرسال کیا، اُنہوں نے اُس مجموعہ کے متعلق جو کچھ فرمایا تھا، اُن کے بعض اقتباسات ''نظر اہلِ نظر......'' کے زیرِ عنوان ملاحظہ ہوں:

نظر، اہلِ نظر کی

۱- ناظم جامعہ مظاہر علوم سہارنپور۔ یوپی ہند

''برادرِ محترم مولانا حکیم ڈاکٹر فخر الاسلام صاحب زید علمہ وفضلہ ممتاز فضلائے مظاہر علوم میں سے ہونے کے ساتھ انگریزی عصری تعلیم یافتہ دانشوروں میں شمار ہوتے ہیں ...... اِنہوں نے حکیم الامت، مجددِ ملت حضرت اقدس تھانویؒ کے ایک رسالہ مفیدہ ۔جس کا موضوع مسائلِ علم کلام ہے اس- کے اِفادات کو اپنی توضیحات کے اضافہ کے ساتھ موجودہ عام فہم زبان میں مرتب کیا ہے۔اب اِس کے ذریعہ حضرت قدس سرہ کے علوم و معارف سے اِستفادہ عصرِ حاضر کے ماحول سے متاثر ہونے والے بھی آسانی سے کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اس کے لیے بڑی عرق ریزی، محنت اور غیر معمولی فکر و فہم اور گہرے مطالعہ کے ذریعہ موضوع اور مضمون دونوں کو سب کے لیے مفید اور نافع بنانے کی کامیاب کوشش فرمائی ہے۔حق تعالیٰ اِس کتاب کے نفع کو عام و تام فرمائے اور اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت عطا فرمائے۔'' ''فقط والسلام۔محمد سلمان ۱۶ر رجب ۱۴۳۴ھ ۲۸ مئی ۲۰۱۳ء''

۲- شیخ الحدیث دار العلوم کراچی

''الانتباہات المفیدۃ ہم نے شاملِ درس کی ہوئی ہے اور اِس کا عربی اور انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔اللہ تعالیٰ آپ کے کام میں برکت عطا فرمائیں اور اِسے نافع اور مقبول بنادیں۔آمین۔'' ''والسلام بندہ محمد تقی۔۳۱/۹/۱۲ھ''

۳- مہتمم دارالعلوم دیوبند

''جناب کی گراں قدر تصنیف ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ''
(کی توضیحات: ف) موصول ہوئی۔ بلاشبہہ یہ بہت ہی اہم لیکن انتہائی نازک موضوع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اِس موضوع سے مناسبت عطا فرمائی ہے، یہ موہبۃ خداوندی ہے اور لائقِ شکر ہے۔'' ''ابوالقاسم نعمانی غفرلہ ۴ ربیع الثانی ۱۴۳۲ھ۔''

۴- مدیر ''الداعی''، استاذ دارالعلوم دیوبند

''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ...... پر کی گئی آپ کی محنت...... نے متاثر کیا...... آپ نے جو کام کیا ہے، اس سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ یہ کتاب اِس وقت کے مغرب زدہ متکبرین و متشککین کے لیے اُسی طرح مفید ہے جیسے حضرت تھانویؒ کے وقت میں...... اللہ اِس کو نافعِ خاص و عام بنائے اور دینی و دنیوی سرخ روئیوں کا ذریعہ بھی۔...... اِس کام کے لیے آپ کو مبارک باد دیتا ہوں۔''

''دعا گو و دعا جو۔ نور عالم امینی۔ ۱۱ ذی الحجہ ۱۴۳۱ھ۔ ۱۸ نومبر ۲۰۱۰ء''

۵- بانی مدرسہ بیت المعارف و دارالمعارف الاسلامیہ الہ آباد۔

''آپ کا یہ کام تو نہایت مفید و بصیرت افروز ہے۔ اللہ (سے دعا ہے کہ۔ ف) آپ کو مزید اِس کام کے انجام دینے میں محنت کرنے کی توفیق ہو اور امت کے سامنے ایک گراں مایہ تحفہ پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو۔'' ''والسلام قمر الزماں۔ ۱۶ ذی قعدہ ۱۴۳۲ھ''

۶- تبصرہ نگار: ندائے شاہی مراد آباد ۲۰۱۲ء

''موجودہ زمانہ میں دین سے بے زاری روز افزوں ہے۔ جدید اور اعلیٰ تعلیم پر انگریزی فکر و نظر کا غلبہ ہونے کی وجہ سے جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو اسلام سے متعلق اور عقائد و

مسائل سے متعلق خلجان اور شبہات پیش آتے رہتے ہیں۔حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمۃ کوایسے شبہات دور کرنے میں کمال حاصل تھا۔حضرتؒ کے ملفوظات ومواعظ سے اِس کا بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے۔زیرِ نظر کتاب ایسے ہی اِفادات پر مشتمل ہے جس میں جدید تعلیم یافتہ طبقے کو پیش آنے والے خلجان اور شبہات کواچھے انداز میں دور کیا گیا ہے۔ ...... یہ کتاب اِس لائق ہے کہ اِس کو ہر صاحبِ علم اپنے مطالعہ میں رکھے اور فائدہ اٹھائے۔مکرم ومحترم جناب مولانا فخر الاسلام الہ آبادی بھی قابلِ شکریہ ہیں کہ انہوں نے (حضرتؒ ہی کے علوم کی مدد سے کتاب کے مضامین کی توضیح کی اور۔ف) نئے اُسلوب پر اِس کتاب کوشائع فرما کر قارئین کے لیے سہولت پیدا فرمائی۔''

''عمران اللہ قاسمی''

۷۔ مفتی دار العلوم دیوبند

''الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ'' کے تقریبی افاداتی مواد کا اجتماع بہت مفید ونافع معلوم ہوا۔توضیحات کے اضافہ نے جو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ کے ہی تحریرات وملفوظات سے کیے گیے ہیں، موضوع اور مضمون دونوں کوجلا بخش دیا۔چند ورق جو بطور نمونے کے آئے، اُن کے مطالعہ سے طبیعت بہت محظوظ ہوئی۔یقیناً اس موضوع پر کام کی ضرورت عصر حاضر میں اور بڑھ گئی تھی۔جس علم کلام جدید کی ضرورت حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے ظاہر فرمائی تھی اُس کا مواد حضرت علیہ الرحمہ کے ہی افادات سے کافی مل گیا۔آپ نے حکیم الامت تھانویؒ کے علوم ومعارف کے دریا میں شناوری کر کے موتیاں چننے کا کام کیا پھر انتباہات کی انگشتری میں نگینوں کی طرح فٹ کیا، جو عرق ریزی اور علمی بصیرت کی نشانی اور حضرت علیہ الرحمۃ کے علوم سے

خاص مناسبت کی علامت ہے۔ اللہ تعالیٰ اس میں برکت عطا فرمائے اور اس کتاب کے نفع کو عام وتام فرمائے۔ (آمین)

خاک پائے درویشاں

زین الاسلام قاسمی ۲۸ رصفر المظفر ۱۴۳۱ھ شنبہ، ۱۳ رفروری ۲۰۱۰ء

۸- سابق صدر مفتی مظاہر علوم وقف ومؤسس ''مجمع الفقہ الحنفی''، سہارنپور

رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' (جدید علم کلام) حکیم الامت جامع المجددین...... اشرف العلماء حضرت مولانا تھانوی نور اللہ مرقدہ کا ایک جامع و مانع نافع اور دافع رسالہ ہے۔'' ''(متن کی توضیحات کے پیرایہ میں حضرتؒ کے اِفادات کو: ف) نہایت محنت، عرق ریزی اور اس سے بڑھ کر فکر وفہم کے ساتھ جمع کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔'' ''زیرِ نظر مجموعہ جامع ومرتب نے کیوں اور کس لیے جمع وترتیب دیا ہے؟ اِس کی پوری حقیقت اِس کے مطالعہ ہی سے واضح ہو سکے گی بشرطیکہ اخلاص وتوجہ اور فکر وفہم خداداد رفیقِ مطالعہ ہوں۔''

''احقر مجد القدوس خبیب رومی عفا اللہ عنہ یکم ربیع الاول ۱۴۳۱ھ''

۹- مدیر مجمع الفکر القاسمی الدولی

دورانِ مطالعہ ۱۴۲۷ھ میں راقمِ سطور کی رسائی مولانا حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ (متوفی ۱۳۶۰ھ) کی کتاب ''حل الانتباہات'' تک ہوئی۔ اِس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اِس سے ہوسکتا ہے کہ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے لکھا ہے کہ: ''مولانا حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری...... کی علمی قابلیت رسالہ ''حل الانتباہات'' سے ظاہر ہوئی جو حضرت حکیم الامت کے مختصر رسالہ 'انتباہات' کی شرح ہے۔'' (بزم اشرف کے چراغ)

کتاب کے چند اوراق کے مطالعہ سے ہی احقر گویا اِس پر فریفتہ ہوگیا، پھر میری خواہش ہوئی کہ اس کے مضامین سے درسیات کے منتہی طلبا کو بھی روشناس کرایا جائے، میں نے اِس باب میں مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب سے اِستشارہ اور اِستصواب چاہا، اُنہوں نے نہ صرف میرے عزم کی تائید و تحسین کی؛ بل کہ میری خواہش اور درخواست پر اِس کام کو اپنے ذمہ لیا۔ اِس طرح طلبا میں مضامین بیان کرنے کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ چند ماہ کے بعد مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب کی ہی کاوش سے اِس کا متن حاصل ہوا اور جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم کے مشکوٰۃ شریف کی جماعت میں ہفتے میں دو گھنٹے سبقاً سبقاً پڑھایا جانے لگا۔ یہ مجھے بعد میں معلوم ہوا کہ حکیم الامتؒ کی خواہش بھی یہی تھی کہ رسالہ سبقاً سبقاً پڑھایا جائے۔

تیرہ، چودہ سال پہلے اِس کتاب کے ساتھ شغف کا یہ سلسلہ آج علم کلام کا - درساً و تالیفاً - ایک اساسی شعبہ بن چکا ہے۔ نہ معلوم کتنے مضامین، مقالے تحقیقات اسی اساس سے پھوٹے، اہلِ حق کے اصولوں کے تحفظ کے نقطۂ نظر سے دفاعِ اسلام کا سرمایہ بنے اور اِسی اساس پر اصولِ صحیحہ کے ضامن وضابط رجالِ کار پیدا ہوئے۔

مؤلف کے قلم سے ''الانتباہات المفیدۃ'' کی توضیحات کی شکل میں ایک ضخیم دل کش مجموعہ پہلے ہی آچکا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قدر و قبول کی نعمت سے نوازا؛ لیکن اِس زیرِ نظر مجموعہ کی خاص اہمیت یہ ہے کہ ''الانتباہات المفیدۃ'' پر (پروفیسر محمد حسن عسکری کے انگریزی کام کے علاوہ) اب تک چار قابل ذکر تشریحات منظرِ عام پر آئیں اور وہ: اردو میں حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری، حکیم فخر الاسلام مظاہری اور عربی میں مولانا نور الحق نور البشر اور مولانا نور عالم خلیل امینی کی کاوشیں ہیں۔ لیکن اب اردو داں طبقہ اور درسیات کے فارغین کے لیے بھی، شدت سے اِس بات کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ اصطلاحی الفاظ اور

متن کی عبارات کے حل و تفہیم (جسے حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے بہ خوبی کیا ہے) کے ساتھ معاصر افکار کے تناظر میں شرح لکھی جائے، اِس مجموعہ میں یہ ضرورت پوری کرنے کے ساتھ علم کلام جدید کے اُس منشور کو ملحوظ رکھ کر اصول اور مسائل زیرِ بحث لائے گئے ہیں جس کا اِظہار مصنف حکیم الامتؒ نے ''وجہِ تالیفِ رسالہ'' میں کیا ہے۔ نیز موقعِ ضرورت میں حکیم الامتؒ کے ''اِفادات'' سے مدد لینے کے ساتھ ہی جدید علوم اور سائنسی مباحث سے حسبِ ضرورت تعرض کیا گیا ہے۔

ہمیں خوشی ہے کہ رسالہ ''حجۃ الاسلام: تحقیق وتشریح'' اور Answer to Modernism کے بعد یہ تیسرا ایسا رسالہ ہے جو زمانہ کی عین ضرورت کے تحت ''مجمع الفکر القاسمی الدولی'' شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔ اگر قارئین مطالعہ کے بعد اپنے تبصروں اور مشوروں سے نوازیں، تو اُن کا یہ علمی اشتراک نہ صرف قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا؛ بل کہ اس روشنی میں آگے کے کام کی راہ کھلے گی۔ ان شاء اللہ!

حذیفہ وستانوی

۱۹/ محرم الحرام ۱۴۴۲ = ۸/ ستمبر ۲۰۲۰

مصادر ومراجع

۱-القرآن الکریم:

سورۃ البقرۃ۔ال عمران:۴۸۔النساء:۱۴،۱۵۔الانعام:۳۵۔الاعراف:۸۔الحجر:۲۲۔الکھف۔
الانبیاء:۳۲۔الحج،ع ۱۱۔الشعراء:۶۶۔الاحزاب:۶۲۔فُصّلت:۹،۱۲۔الشوریٰ:ع ۵۔ الفتح:۲۳۔
الحدید:۲۳۔الحشر:۲،۷۔الجمعہ:ع:۱۲۔الطلاق:۱۲۔الملک۔الجن۔

۲-حدیث الرسول:

۱-البخاری:رقم ۳۳۱۵۔

۲-الترمذی:۴:۴۴۳،کتاب القدر۔

۳-ابن ماجہ:۱:۳۳،باب فی القدر۔

۳-تفسیر القرآن الکریم:

۱-حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ:بیان القرآن جلد۱،۲،۳،۶،۷،۹،۱۰،۱۱،۱۲۔تاج پبلشر ۱۹۷۴ء

۲-ایضاً:بیان القرآن تالیفات اشرفیہ ملتان-مکتبہ جاوید دیوبند،۱۴۲۶ھ:جلد ۱،۳۔

۳-مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ:معارف القرآن جلد ۱،ربانی بک ڈپو دہلی:۱۹۸۴/۱۴۰۴ھ۔

۴-مفسر ابوالاعلیٰ مودودی:''تفہیم القرآن''مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۹۲ء۔

۵-مفسر عبدالماجد دریابادی:تفسیر ماجدی ۷ جلدیں،ادارہ تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ ۲۰۱۲۔

۶-حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ-مرتب:صوفی اقبال قریشی:''اشرف التفاسیر'' جلد ۱،۲،۳،۴
تالیفات اشرفیہ ملتان ۱۴۲۵ھ۔

۴-کلامیات حکیم الامت:

۱-''التقصیر فی التفسیر''۔

۲-شارح:حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ:''حل الانتباہات''ادارہ تالیفات اشرفیہ لاہور ۱۹۸۸ء۔

۳- پروفیسر محمد حسن عسکری، کرار حسین : ''الانتباہات المفیدۃ'' کا انگریزی ترجمہ Answer to modernism، آدم پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹر ۲۰۰۴ء، دریا گنج نئی دہلی۔
۴- ''درایۃ العصمۃ :تنقیدات علی الفلسفۃ الجدیدۃ من الرسالۃ الحمیدیۃ''، الشطر الثانی۔
۵- ''اشرف الجواب''۔
۶- ''محاسنِ اسلام'' زم زم بک ڈپو ۱۹۹۸ء۔
۷- ''المصالح العقلیہ للاحکام النقلیۃ''۔
۸- ''اصلاح الخیال'' مکتبہ فیض اشرف جلال آباد ۱۴۰۵ھ۔
۹- ''امداد الفتاوی'' جلد ۶، ادارہ تالیفاتِ اولیاء دیوبند۔

۵- مواعظ وخطبات حکیم الامت:

۱- ''مواعظ وخطبات مظاہر'': جامعہ مظاہر علوم سہارنپور، یوپی۔
۲- ''خطبات'' جلد ۶ ''روح الارواح'' زمزم بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۷ء۔
۳- جامع ومرتب حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''امثال عبرت''، یہ حکیم الامت کے مواعظ سے انتخاب کردہ مجموعہ ہے۔

۶- ملفوظات حکیم الامت:

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے ملفوظات کے متعلق مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ لکھتے ہیں:

''حاضرین مجلس میں بہت سے حضرات ملفوظات لکھنے کا اہتمام فرماتے تھے جو حضرتؒ کے ملاحظہ کے بعد شائع بھی ہوتے رہتے تھے..... حضرتؒ کی ہدایت یہ تھی کہ آپ کے ملفوظات جمع کرنے والے جب تک لکھ کر آپ کے ملاحظہ میں لاکر اجازت حاصل نہ کرلیں اُن کی اِشاعت ممنوع تھی۔ اور وصیت نامہ میں ایک وصیت یہ بھی تحریر تھی کہ میرے بعد اگر میرا کوئی وعظ یا ملفوظات کسی کے پاس غیر مطبوعہ ہوں جو میری نظر سے نہیں گزرے تو اُن کی اِشاعت کے لیے اپنے مخصوص خلفاء کے نام درج فرما کر یہ ہدایت کی تھی کہ اُن کا نظر کر کے اجازت دینا کافی ہوگا''۔ (ملفوظات جلد ۲۴ مجالس حکیم الامت ص ۳۰)

تیس جلدوں کا حوالہ مع تعارف یہ ہے:

جلد ۱ تا ۱۰- جامع: مولانا صغیر احمدؒ۔ ''الافاضات الیومیہ''۔ مکتبہ تالیفات اشرفیہ ملتان ۱۴۲۳ھ۔

شعبان ۱۳۵۰ھ سے ضبط ملفوظات کا ایک منظم سلسلہ قائم کیا گیا۔ یہ صورت مولانا جلیل احمد شیروانیؒ اور مولانا شبیر علی تھانویؒ کی تحریک سے عمل میں آئی۔ اِبتدا میں اِس کے سات حصے تھے، پھر مولانا شبیر علی تھانویؒ نے یکساں ضخامت کے دس حصے کر دیے۔ اب یہ دس حصے ملفوظات حکیم الامت کی ابتدائی دس جلدوں کے طور پر تالیفات اشرفیہ ملتان سے شائع ہو رہے ہیں۔ حافظ جلیل احمد شیروانیؒ نے جامعِ ملفوظات کے لیے یہ الفاظ درج فرمائے ہیں: ''ایک صاحب کو جو ثقہ اور باسلیقہ ہیں ملفوظات کے لیے مقرر کر دیا گیا جنہوں نے از راہِ خلوص اپنی شان کے خلاف فی الحال بہت قلیل معاوضہ پر قناعت فرما کر اِس خدمت کو رمضان المبارک ۱۳۵۰ھ سے اپنے ذمہ لے لیا۔'' (جلد اول ص ۲۲)

جلد ۱۱– جامع: حضرت مولانا محمد نبیہ التانڈوی واصلؔ۔ ''جدید ملفوظات''۔

اِس مجموعہ کا نام حضرت حکیم الامت کا تجویز کردہ ''جدید ملفوظات'' ہے جو تین حصوں پر مشتمل ہے۔ حصہ اول ''محفوظات'' ص ۲۱ تا ۹۵۔ حصہ دوم ''ملحوظات'' ص ۹۷ تا ۲۲۵۔ حصہ سوم ''محظوظات'' ص ۲۲۶ تا ۲۸۸۔ اِس مجموعہ کا تعارف حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے الفاظ میں یہ ہے: ''یہ ایک مختصر ذخیرہ ہے احقر کے ملفوظات کا جس کو مولوی محمد نبیہ صاحب ٹانڈوی سلمہ نے صفر تا ربیع الثانی ۱۳۴۸ھ میں جمع کیا اور احقر نے اس پر نظر ثانی کی...... بہ اعتبار نوعیتِ مضامین کے اِس کو جدا جدا تین حصوں میں منقسم کر دیا...... جس کا لقب "أشرف التنبيه في كمالاتِ بعض ورثة الشفيع النبية" قرار دیا گیا۔''

تعارف آگے تک چلا گیا ہے جس میں تینوں حصوں کے نام کی وجہِ تسمیہ بھی ذکر فرمائی ہے۔ رسالہ کے محرک مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ اور مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ ہیں۔ (ص ۹۶، ۲۱ جلد مذکور) اِس مجموعہ میں تین صفحے، ۲۳۳ تا ۲۳۵ ''ضمیمہ ملفوظات'' کے نام سے حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ کے ضبط کردہ ہیں۔

ناشر تالیفات اشرفیہ ملتان نے اِس مجلد کے ٹائٹل پر ''حسن العزیز (جلد دوم)'' لکھا ہے؛ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ یہ نام ۱۸ ویں جلد کا ہے۔ زیرِ نظر جلد کا نام ''جدید ملفوظات'' ہونا چاہیے، جیسا کہ اندرونی صفحہ پر بھی یہی نام مندرج ہے۔

جلد ۱۲، ۱۳– جامع: حضرت مولانا احمد حسن سنبھلیؒ۔ ''مقالات حکمت''۔ ''مقالاتِ حکمت و مجادلاتِ معدلت حصہ اول و دوم''۔

جلد ۱۴ - جامع :مولانا عبدالخالقؒ-مولانا عبدالحقؒ۔ ''فیوض الخالق''(ص۲۹تا۸۶) و''کلمۃ الحق'' (ص۸۴تا۲۶۸)۔

''پانچ سال کے ہر ماہ رمضان شریف کی حاضری خانقاہ کے موقع پر حضرت والا کی مجلسِ شریف میں بیٹھ کر سنے اور اُن کے متفرق حصوں کو ایک جگہ جمع کر کے حضرت والا کی خدمت میں پیش کیا، تو حضور نے اس کو پسند فرمایا۔''(مولانا عبدالخالقؒ)

اِس جلد کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: ''افسوس ہے کہ اِس رسالہ کے آخر کے دو تین صفحات کا مسودہ باوجود انتہائی کوشش کے نہیں مل سکا، اس لیے بالتفصیل اِسے یہیں ختم کیا جاتا ہے۔(ظہور الحسن)''

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا ظہور الحسن کسولویؒ نے اس کی طباعت کا انتظام کیا ہوگا۔ ایسی صورت میں اُن کا کوئی پیش لفظ بھی شامل ہونا چاہیے تھا؛ لیکن افسوس کہ دستیاب نہیں۔

یہ یکم رمضان ۱۳۴۴ھ تا آخر ذی الحج ۱۳۴۴ھ (چار ماہ) کے ملفوظات ہیں۔ اِس مجموعہ میں مرتبین کے تحریر کردہ پیش لفظ بھی شامل ہیں۔

جلد ۱۵- جامع: مولانا اطہر سلہٹیؒ، مولانا عبدالمجید بچھرایونیؒ، مولانا فیوض الرحمٰنؒ، مولانا خیر محمد جالندھریؒ۔ یہ جلد چار مجموعوں پر مشتمل ہے: ۱-''ملفوظات اطہر''ص ۲۷-۱۰۴۔ ۲-''مزید المجید'' ص ۱۰۵-۱۴۸، ۱۳۳۸ھ۔ ۳-''فیوض الرحمٰن'' ص ۱۴۹-۲۴۸، ۲۵ ذی الحجہ ۱۳۵۶-۱۶ محرم ۱۳۶۲ھ۔ ۴-''خیر الافادات'' ص ۲۴۹-۲۹۶

جلد ۱۶- جامع: خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ۔ ''حسن العزیز'' جلد اول حصہ ۱۔

جلد ۱۷- جامع :منشی رشید احمد سنبھلیؒ۔ جلد اول حصہ دوم ۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۴ھ تا ۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۵ھ۔

جلد ۱۶ - ۱۷ کے یہ دونوں مجموعے ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۴ھ کے تقریباً ایک سال کے ملفوظات کا مجموعہ ہے۔ اِس مجموعہ پر ''پیش لفظ'' حضرت مولانا عبدالمجید بچھرایونیؒ خلیفہ حکیم الامت کا ہے جنھوں نے پہلا ایڈیشن نایاب ہونے کے بعد خود اِس کی نشر و اشاعت کا اہتمام فرمایا تھا اور لکھا تھا کہ: ''اِس مجموعہ کو مکمل درسِ حقیقت سے تعبیر کیا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا''۔(ص ۴) اور جامع ملفوظات حضرت خواجہ صاحب فرماتے ہیں: ''تحقیقاتِ عجیبہ و مضامین نافعہ کو شامل'' ہونے کے ساتھ ''یہ ذخیرہ بے حد دلچسپ بھی ہے''۔

نام ''حسن العزیز'' رکھنے کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ لکھتے ہیں:

''اِس مجموعہ کا نام بہ مناسبت اِس احقر کے خود حضرتؒ نے ''حسن العزیز'' تجویز فرمایا۔ ہے۔ اِس کی ترکیب میں یہ صنعت بھی رکھی گئی ہے کہ نام بھی ملفوظ ہے، حمد و نعت بھی ملفوظ ہے، منقبت خلفائے راشدین بھی ملفوظ ہے، توصیف صاحبِ ملفوظات بھی ملفوظ ہے۔ (جلد ۱۶ ص ۱۸) یہ مجموعہ مارچ 1915 سے جون ۱۹۱۶ء مطابق شعبان ۱۳۳۴ھ کے درمیان مرتب ہوا۔

جلد ۱۸- جامع: خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ۔ ''حسن العزیز'' جلد دوم۔ ''یہ ۱۳۳۵ھ کے ''ارشاد الرشید'' کے سلسلہ کے ملفوظات ہیں''۔

جلد ۱۹- جامع: مولانا حکیم محمد یوسف بجنوریؒ (حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ کے چھوٹے بھائی) ''حسن العزیز'' جلد سوم۔

یہ جمادی الثانیہ ۱۳۳۶ تا جمادی الاولیٰ ۱۳۳۷ھ کے ملفوظات ہیں ۔ص ۱۴۷ تا ۱۵۷ کے ملفوظات حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ کے جمع کردہ ہیں۔ ۱۴۳-۱۴۷ کے حافظ صغیر احمد صاحبؒ کے جمع کردہ ہیں۔ اِس میں کان پور، فتح پور اور گورکھ پور کے سفر کے ملفوظات بھی ہیں۔

جلد ۲۰- جامع: مولانا حکیم محمد یوسف بجنوریؒ، منشی الٰہی بخش صاحبؒ، حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ ''حسن العزیز'' جلد چہارم۔

جلد ۲۱، ۲۲- جامع: حضرت مولانا عیسیٰ الہ آبادیؒ: ''انفاسِ عیسیٰ'' حصہ اول: اِس میں چار ابواب ہیں:

۱: ''تعلیمات: ص ۱۳-۹۰''، ۲: ''تحقیقات: ص ۹۰-۱۳۲''، ۳: ''تہذیبات: ص ۱۳۳-۲۵۲''، ۴: ''ارشادات: ص ۲۵۳-۳۷۶''۔

جامع کتاب حضرت مولانا عیسیٰ صاحب الہ آبادیؒ نے اِس پر ایک مقدمہ لکھا اور یہ تحریر فرمایا کہ: ''اس مجموعہ کو حضرت مولانا و مرشدنا تھانوی دامت برکاتہم نے پسند فرمایا'' کتاب کے پہلے حصہ کی ابتدا میں حضرت مولانا سراج الحق مچھلی شہریؒ کے قلم سے جامع و مرتب حضرت مولانا عیسیٰ صاحبؒ کی مختصر سوانح بھی درج ہے۔

جلد ۲۳- جامع: حضرت مولانا عیسیٰ الہ آبادیؒ: ''کمالاتِ اشرفیہ''۔

جلد۲۴۔ جامع: حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ: ملفوظات جلد۲۴ ''مجالس حکیم الامت''۔

اس مجموعہ کے متعلق جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ: ''حضرت (تھانویؒ) کی وصیت (جس کا تذکرہ ملفوظات کے تعارف کے تحت آچکا ہے) کو پورا کرنے کے لیے احقر نے مجالسِ حکیم الامت کا مسودہ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی دام برکاتہم شیخ الحدیث دار العلوم الاسلامیہ ٹنڈو الہ یار سندھ کی خدمت میں پیش کرنے کی درخواست کی تو اولاً مولانا نے جواب میں تحریر فرمایا کہ: حضرتؒ نے اپنے مواعظ و ملفوظات کی اشاعت کے لیے اپنے بعد جن حضرات کے دیکھنے کی شرط بیان فرمائی ہے، اُس کا مطلب یہ ہے کہ ضبط کرنے والا ان حضرات سے علم و معرفت میں کم ہو۔'' لیکن مفتی شفیع صاحبؒ نے ''پورا مسودہ حضرت مولانا عثمانی کی خدمت مین بھیج دیا جس کے جواب میں حضرت موصوف نے تحریر فرمایا'' آپ کے حکم کی تعمیل کردی ورنہ آپ کے ضبط کردہ ملفوظات کے لیے کسی کے دیکھنے کی ضرورت نہ تھی۔''

(ملفوظات جلد۲۴ مجالس حکیم الامت ص۳۱)

جلد۲۵۔ مرتبین: حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب سابق ناظم مظاہر علوم سہارن پور۔ مولانا شاہ ابرار الحق صاحب ہردوئیؒ۔ مفتی جمیل احمد تھانویؒ۔ مولانا عبد الحی حید رآبادیؒ: ''جمیل الکلام''، ''اسعد الابرار''، ''آئینہ تربیت''۔ ملفوظات تو رجب ۱۳۵۷=ستمبر ۱۹۳۸ء سفر لکھنؤ وغیرہ کے زمانہ کے ہیں۔ البتہ ''آئینہ تربیت'' کتاب ''تربیت السالک'' کی تلخیص ہے جس پر حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے نظر فرمائی تھی اور تصدیق نامہ درج کیا تھا۔

جلد۲۶۔ جامع: حضرت مولانا مفتی محمد حسن امرتسریؒ: ''الکلام الحسن''۔

یہ جلد دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ (ص ۴۳ تا ۱۵۳) ''کا ایک ایک حرف حضرت اقدس حکیم الامت مولانا محمد اشرف علی تھانوی قدس سرہ کی نظر اصلاحی سے گزرا ہوا اور حضرت کا تصحیح فرمایا ہوا تھا۔'' البتہ دوسرا حصہ حضرت تھانویؒ کا نظر فرمودہ نہیں تھا اور حضرت مفتی صاحبؒ کے پاس محفوظ تھا جو بعد میں طبع ہوا۔ (ص۱۵۵)

جلد۲۷، ۲۸۔ مرتبین: حضرت مولانا عبد اللہ گنگوہیؒ۔ حضرت مولانا شبیر علی تھانویؒ، حواشی: مفتی جمیل احمد تھانویؒ، ص ۳۹۳ تا ۳۹۵ کے حواشی حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ: ملفوظات جلد ۲۷/ ۲۸ ''الرفیق فی سواء الطریق'' یہ جلد دراصل مواعظ کے منتخبات ''الرفیق فی سواء الطریق'' ہے۔

جلد۲۹–جامع: مولانا حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''مجالس الحکمت–خم خانۂ باطن''۔

جلد۳۰–مرتبین: مفتی جمیل احمد تھانویؒ، مولانا اسعد اللہ صاحب سابق ناظم مظاہر علوم سہارن پور–مولانا شاہ ابرار الحق صاحب ہردوئیؒ، حضرت سید مقبول حسین وصل بلگرامیؒ: ''جمیل الکلام''، ''اسعد الابرار''۔ ''سفرنامہ لکھنؤ''، یعنی ''جمیل الکلام''، ''اسعد الابرار''۔ مرتبین: مولانا خیر محمد جالندھریؒ، مفتی محمد حسن امرتسریؒ، حکیم عبد الخالق امرتسری، مولانا ظہور الحسن کسولویؒ: ''سفرنامۂ لاہور''۔ مرتب: مولانا نور محمدؒ۔ مرتبین: مولانا شبیر علی صاحبؒ، خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ (ص۱۳۷ تا ۱۶۰ ربیع الثانی ۱۳۴۲ھ)، مولانا عبد المجید بچھرایونی (ص۱۶۲ تا ۲۶۰ شوال ۱۳۵۲ھ) ''مکتوبات حسن العزیز''، مرتب: مولانا حافظ جلیل احمد خاں شیروانیؒ: ''الرقیم الجلیل''۔ مجلد کی ابتدا میں حضرت وصل بلگرامیؒ کا وقیع مقدمہ شامل ہے۔

یہ مکتوب سوال جواب کی شکل میں ہے۔ حیدرآباد کے تینوں وعظ مولانا عبد الحلیم کانپوریؒ نے قلم بند کیے۔

۷–تالیفات وتصنیفات حکیم الامت:

۱–''بوادر النوادر'' جلد دوم مکتبہ جاوید دیوبند ۱۹۹۵۔

۲–''اصلاح انقلاب امت'' جلد دوم۔

۳–''حیاۃ المسلمین''۔

۴–ترجمہ وتحقیق: مفتی زین الاسلام قاسمی۔ "مأة دروس"۔

۵–اختری بہشتی زیور، نواں حصہ، ص۱۰۲۔

۸–دیگر مصنفین کی تحقیقات وتصنیفات:

۱–الامام محمد قاسم نانوتویؒ: ''تقریر دل پذیر'' شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۵ھ۔

۲–ڈاکٹر ظفر حسن: ''سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت'' مکتبہ جدید پریس لاہور ۱۹۹۰ء۔

۳–مولانا عبد الباری ندویؒ: ''مذہب اور سائنس''۔ مکتبہ الاشرفیہ جامعہ اشرفیہ لاہور ۱۹۹۴ء۔

۴–ایضاً ''مذہب وعقلیات''۔ باری پبلی کیشنز لکھنؤ۔

۵–ایضاً ''جامع المجدد دین''۔ باری پبلی کیشنز لکھنؤ۔

۶–شیخ ندیم الجسر: ''فلسفہ، سائنس اور قرآن''۔

۷-قاضی قیصر الاسلام: ''فلسفہ کے بنیادی مسائل''، نیشنل بک فاؤنڈیشن ۲۰۰۸ء۔

۸-سرسید احمد خاں: ''مقالاتِ سرسید'' حصہ دوم۔

۹-علامہ شبلی: ''الکلام'' مع حاشیہ، دارالمصنّفین ابتدائی ایڈیشن۔

۱۰-ایضاً: ''علم الکلام''۔

۱۱-ایضاً: مرتب علامہ سید سلیمان ندوی ''مقالات شبلی'' جلد ششم، ابتدائی ایڈیشن دارالمصنّفین اعظم گڑھ۔

۱۲-الطاف حسین حالی: ''حیاتِ جاوید'' قومی کونسل برائے فروغِ اردوزبان پانچواں ایڈیشن ۲۰۰۴ء۔

۱۳-پروفیسر لیٰسین مظہر صدیقی: ''سرسید اور علوم اسلامیہ''، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۱ء، الہند۔

۱۴-پروفیسر سعود عالم قاسمی: ''سرسید اور جدید علم کلام'' ترجمان دارالعلوم، اپریل-جون ۲۰۱۶ء۔

۱۵-ڈاکٹر سید عابد حسین: ''علی گڑھ میگزین نمبر'' ۱۹۵۴-تا-۱۹۵۵ء ''سید کا خواب اور اُس کی تعبیر''۔

۱۶-R. M. Unravelling the Mind of God، بحوالہ ڈاکٹر ہارون یحییٰ: ''قرآن رہنمائے سائنس''۔

۱۷-معارف اکتوبر ۱۹۲۷ء: ''لفظ صلوۃ قرآن شریف میں'' بہ حوالہ مقالاتِ سلیمان (۳)۔

۱۸-محقق عبدالماجد دریابادی: ''حکیم الامت-نقوش وتاثرات'' سعدی بک ڈپو، الہ آباد یوپی۔

۱۹-مہاراشٹرا پونہ بورڈ: جماعت دہم؛ ''سائنس اور ٹیکنالوجی''، حصہ اول۔

۲۰-جناب اقبال محمد ٹنکاروی: جدید فلسفہ اور علم الکلام، مکتبہ ابی بکر ربیع ابن الصبیح البصری، بھروچ، گجرات ۲۰۱۳ء۔

۲۱-حکیم کبیر الدین: ''بیاض کبیر'' حصہ سوم ''علم الصیدلہ'' ص ۵۴، ۵۵ کتاب الشفا ۲۰۱۰ء۔

۲۲-حکیم کمال الدین حسین ہمدانی: ''اصول طب''۔ ادارہ اشاعت طب لاہور، سن ندارد۔

۲۳-حکیم وسیم احمد اعظمی: ''علم الصیدلہ'' اعجاز پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی ۱۹۹۵ء۔

۲۴-المنجد: زکریا آفسیٹ، طبع اول ۲۰۰۱ء۔

صاحبِ تشریح: ایک نظر میں

نام	:	فخر الاسلام بن عبد الصمد (پیدائش: ۲۴ر فروری ۱۹۶۳ء)
عربی تعلیم	:	فضیلت: مظاہر علوم سہارن پور
عصری تعلیم	:	ہائی اسکول، گریجویشن، پوسٹ گریجویشن (ایم ڈی۔ یونانی میڈیسن)
خاص استاذ:	:	معقولات: حضرت مولانا سید صدیق احمد باندویؒ، طب: حکیم سید مودود اشرف قاسمی
تعلیمی، تحقیقی	:	پروفیسر وصدر شعبہ امراض جلد جامعہ طبیہ دیوبند
وتصنیفی		سابق پروفیسر وصدر شعبہ امراض جلد، یونانی میڈیکل کالج اکل کوا مہاراشٹر
سرگرمیاں		ممبر بورڈ آف اسٹڈیز چودھری چرن سنگھ یونیورسٹی میرٹھ
		سابق ممبر، بورڈ آف اسٹڈیز مہاراشٹر یونیورسٹی آف ہیلتھ سائنسز ناسک
سیمینار	:	علوم قاسم نانوتوی کی شرح وترجمانی میں خطیب الاسلام کا حصہ۔ دار العلوم وقف دیوبند
لکچرز دو	:	سائنس اور مذہب، الانتباہات المفیدۃ: ۱۲ ویں کلاس وجماعت مشکوٰۃ، اکل کوا، مہاراشٹر
دراسات		۲۰۰۶ - ۲۰۱۴ء، شعبۂ افتاء مجمع الفقہ الحنفی، سہارنپور یوپی ۲۰۱۴ء تا حال
محاضرات	:	افکارِ مغرب اصولِ نانوتوی کی روشنی میں، حجۃ الاسلام اکیڈمی دار العلوم وقف دیوبند
مقالات	:	''منافع الاعضاء اور علم النفس''، ''ماڈرن فلاسفی، سائنس اور امام قاسم نانوتوی'' وغیرہ
کتابیں	:	۲: توضیحات ''الانتباہات المفیدۃ......'' از حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی
		۳: 'منہاج علم وفکر: فکر نانوتوی اور جدید چیلنجز'
		۴: ''الامام محمد قاسم النانوتوی کی فکر اور بدلتے حالات میں مدارس کی ترجیحات''
		۵: تشریح وتحقیق ''حجۃ الاسلام'' از امام محمد قاسم نانوتویؒ
		۵: تشریح وتحقیق ''تقریر دل پذیر'' از امام محمد قاسم نانوتویؒ (زیر اشاعت)
		دروس علم الکلام (مستفاد از حجۃ الاسلام وافکار جدیدہ) وغیرہ۔

"لیکن متن کا حل ہونا بھی تو ضروری ہے"

شیخ الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم دیوبند

بات ۱۴۲۸ھ/۲۰۰۸ء کی ہے۔ یہی کوئی مئی کا مہینہ رہا ہوگا۔ جب میں اکل کوا سے دیوبند آیا اور الانتباہات المفیدۃ مع افادات حکیم الامت کا ابتدائی نقش (پرنٹ آؤٹ) لے کر برادر گرامی مفتی زین الاسلام قاسمی کی ہمرہی میں مفتی سعید احمد پالن پوری کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا کہ کتاب "الانتباہات المفیدۃ" جیسی مشکل ہے، وہ تو معلوم ہی ہے، اس لیے متن کی تسہیل سے تعرض نہیں کر سکا لیکن یہ ضرور کیا کہ جگہ جگہ ذیلی عنوانات قائم کر دیے اور ہر انتباہ کے اخیر میں "افادات" کی سرخی کے تحت حکیم الامت کی دیگر تصنیفات سے مستفاد مناسبِ مقام مضامین لاحق کر دیے ہیں۔

مفتی صاحب نے اوراق الٹ پلٹ کر مجموعہ کے بعض بعض مقامات کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد جو کچھ فرمایا وہ الفاظ آج تک کان میں گونج رہے ہیں۔ فرمایا:

"لیکن متن کا حل ہونا بھی تو ضروری ہے۔"

اس وقت مفتی صاحب کے اس ارشاد کو ان کے مقام کا تقاضا اور اپنی بساط سے باہر ہونے پر محمول کیا۔ لیکن اس ضرورت کا احساس دل میں بیٹھ گیا اور کچھ کچھ دنوں پر طبیعت میں یہ داعیہ اٹھتا رہا کہ متن کے حل وتشریح کی کاوش کر لینے میں بھی کیا حرج ہے؟ کوشش کر کے تو دیکھنا چاہیے۔ خیال نے عمل کی صورت اختیار کی۔ درمیان درمیان کے طویل وقفات وفترات اور سست رفتاری کے ساتھ جاری رہنے والی کوشش کا ثمرہ یہی زیر نظر مجموعہ ہے۔ اگر کتاب کی ترتیب وتہذیب اور حل وتسہیل میں کامیابی یا خوبی کا عنصر شامل ہو سکا ہے، تو مصنف کے علوم کی برکت کے ساتھ مذکورہ دونوں بزرگوں (مفتی زین الاسلام قاسمی زید مجدہ اور مفتی سعید احمد پالن پوریؒ) کی توجہ کا بھی دخل سمجھنا چاہیے۔ اللہ تعالی ان کو اس کا صلہ عطا فرمائے۔